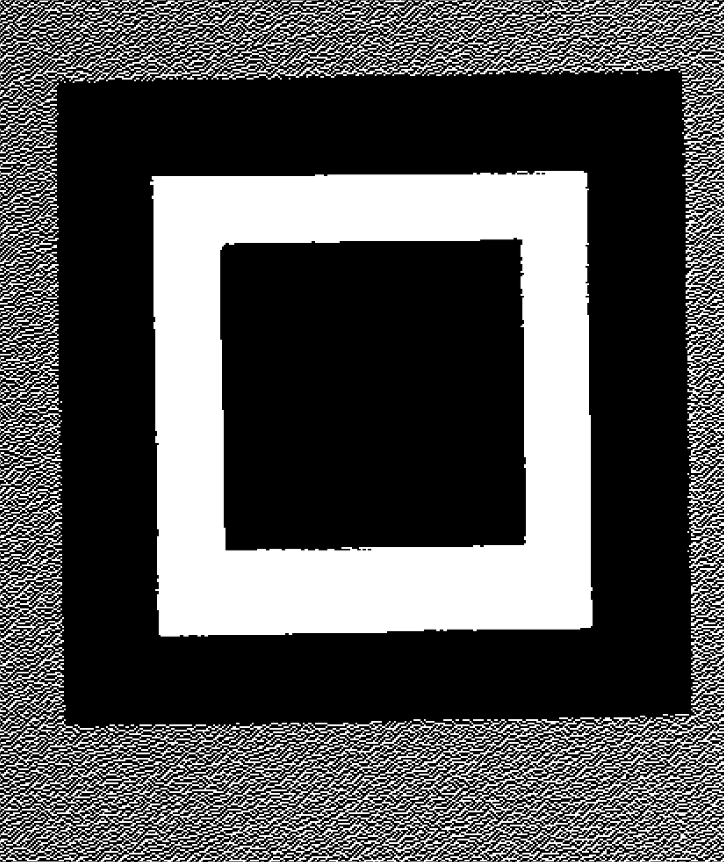
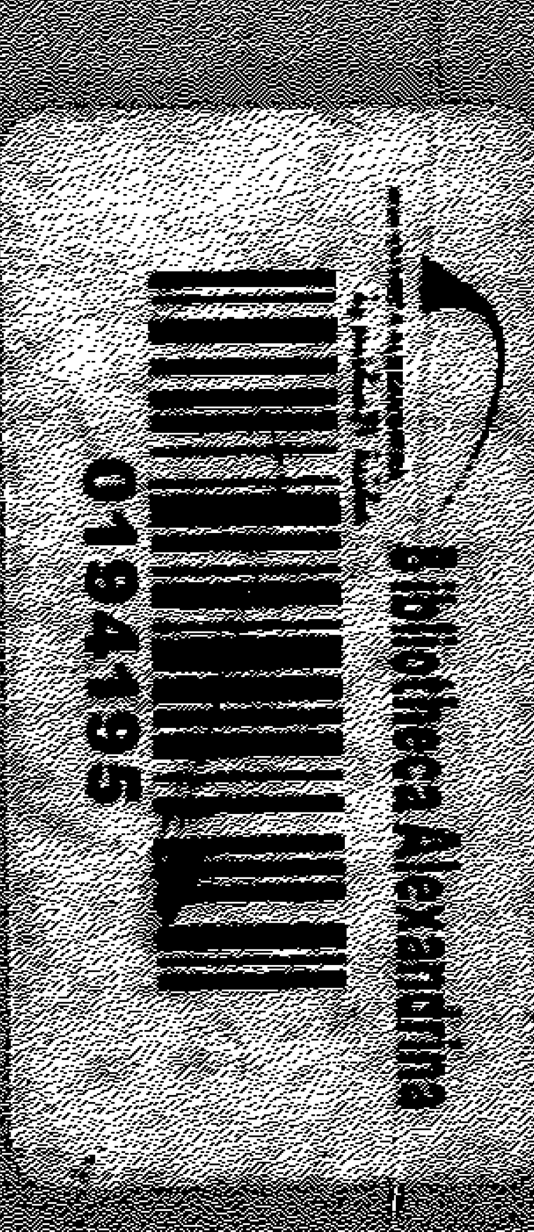
د. عبد الهادي عبد الرحمن

التاريخ والأسطورة

الحراك الثقافي في المنطقة (العربية) قديمًا

نقد وبناءات تصورية







دار الطليعة - بيروت

التاريخ والأسطورة

بيروت ـ لبنان

ص.ب: ۱۱۸۱۳ـ۱۱
تلفون: ۳۰۹٤۷۰
۳۱٤٦٥۹

الطبعة الأولى

أيلول (سبتمبر) ۱۹۹٤

د. عبد الهادي عبد الرحمن

التاريخ والأسطورة

الحراك الثقافي في المنطقة (العربية) قديماً

نقد وبناءات تصورية

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت



تمهيد

«كانت الطرق والمسارات التي سلكها البشر في
التاريخ، مراحل جبارة صهرت وبدلت كيانهم»
ديمولنس

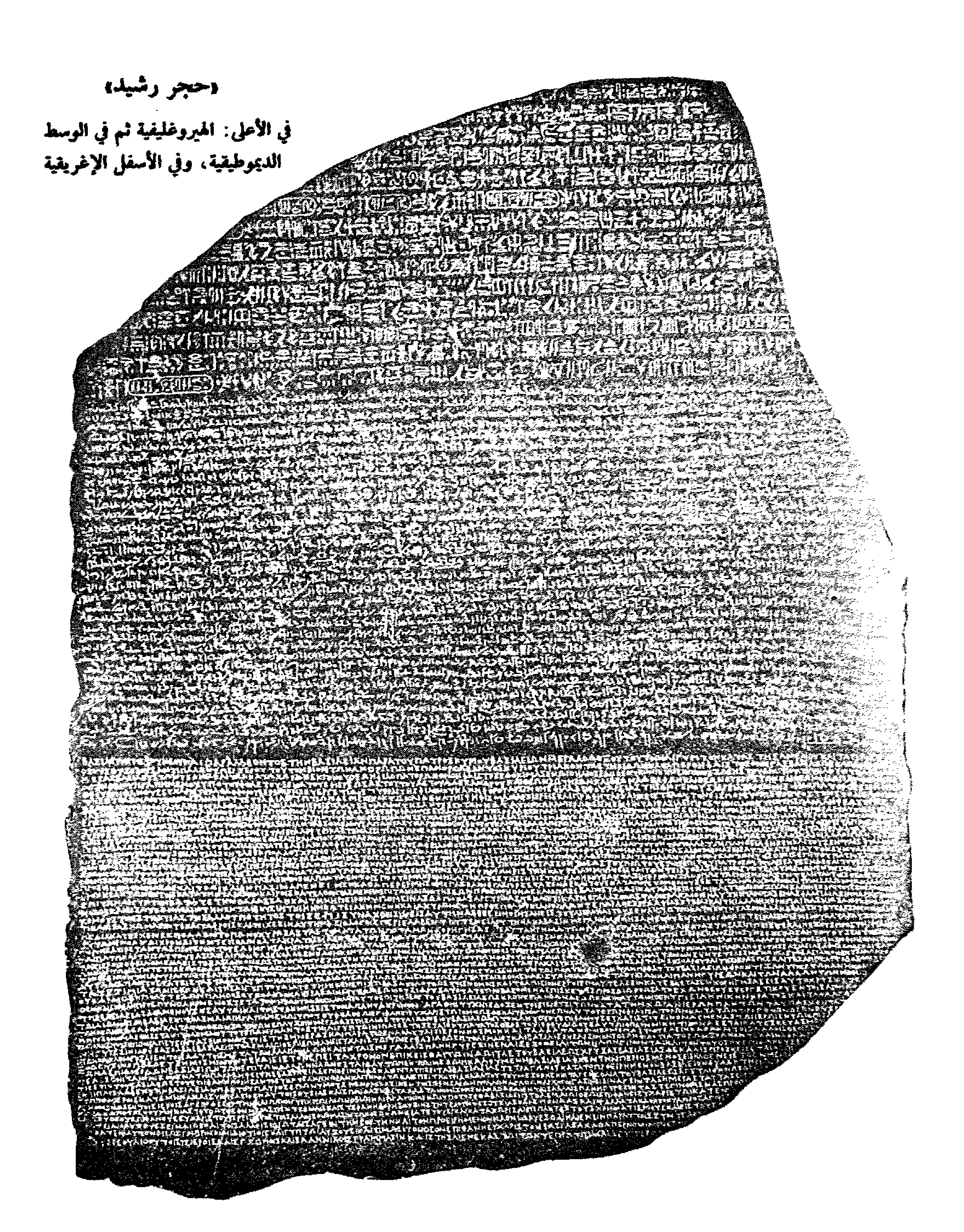
ونحن أطفال، علّمنا أساتذة التاريخ مزايا وعيوب الحملة الفرنسية على مصر، فلم نعرف هل نكرهها أم نحبها؟ ولم نفرق أيضاً بين المزايا أو العيوب، إلا كنصوص مختلفة علينا أن نحفظها هكذا، وندوّنها هكذا، ثم نصّبها كما هي في الامتحانات. ولذا، عندما عرفنا أن من «مزاياها» اكتشاف حجر رشيد، وفك رموز الكتابة الهيروغليفية، لم نشعر بشيء أبداً إزاء أهمية ذلك الاكتشاف الهائل الذي غيَّر طرائق كتابة التاريخ تغييراً جذرياً. فسواء اكتُشف الحجر أم لم يكتشف، كان الأمر سيان بالنسبة لنا سواء ونحن أطفال أو عندما تقدمنا في العمر قليلاً، أو عندما كبرنا وقرأنا في التاريخ؛ لأن لاستيعاب التاريخ شروطاً أخرى، تقوم ربما خارج قاعات الدرس المدرسية أو الجامعية، وترتبط ارتباطاً وثيقاً «بالذهنية» أو بطرق التفكير السائدة.

بالنسبة لنا، لم يختلف الأمر كثيراً عن حالة «ابن طولون» الذي سأل أحد (حكماء) مصر: ما بال هذه الكتابة التي على الأهرام والبرابي لا تقرأ؟، فقال: دَثَر الحكماء وأهل العصر الذين كان هذا قلمهم، وتداول أرض مصر الأمم، فغلب على أهلها القلم الرومي، والقبط تقرؤه على حسب تعارفها إياه، على حسب ما ولّدوا من الكتابة بين الرومي والقبطي الأول، فذهبت عنهم كتابة آبائهم.

ولأنها ذهبت عنهم، فلا أحد يدري عن الآباء شيئاً، فلما سُئل المصري: مَنْ أول من سكن مصر؟ قال: أول من نزل هذه الأرض هو «مصر بن بيصر بن حام بن نوح»، ومرَّ في أنساب ولد نوح الثلاثة وأولادهم وتفرقهم في الأرض. وقال المسعودي عن هؤلاء الأبناء: لما انفصل بيصر بن حام بن نوح عن أرض بابل بولده وكثير من أهله غرّب نحو مصر، وكان له أولاد أربعة: مصر بن بيصر، مفارق بن بيصر، وماح، وياح. فنزل بموضع يقال له منف... وكان لمصر أولاد أربعة وهم: قبط وأشمون وإتريب وصا، فقسم مصر الأرض بين أولاده الأربعة أرباعاً... (ومع هذا!!) كثر ولد قبط، وهم الأقباط، فغلبوا على سائر الأرض ودخل غيرهم من أنسابهم. ثم يُعدد «المسعودي» جملة من ملوك مصر، وهم على التوالي: قبط بن مصر، ثم أشمون بن مصر، ثم صا بن مصر، ثم إتريب بن مصر،

«حجر رشيد»

في الأعلى: الهيروغليفية ثم في الوسط الديموطيقية، وفي الأسفل الإغريقية



«بداية التأريخ الحديث: هو في الأصل وثيقة ملكية لإنجازات بطليموس الخامس»

ثم «ماليق بن دارس» ثم «حرايا بن ماليق»، ثم «كلكي بن حرايا»، ثم «ماليا بن حرايا» ثم «لوطس بن ماليا» ثم «حوريا بنت لوطس» ثم امرأة يقال لها«ماموم» إلى أن يصل إلى فرعون موسى فيسميه - مثل غيره من المؤرخين القدامى - «الوليد بن مصعب»!!.

لم يختلف حالنا كثيراً عن حال المسعودي، ولا عن ذلك الحجار الذي شق حجراً فرعونياً وحوّله إلى رحاة لفلاحة تطحن فيها الحبوب، فضيع بثقبه الحجر ثُلث مسرحية مصرية قديمة تعتبر أول مسرحية في تاريخ البشر، وتعرف بمسرحة «منف».

إنّ الهزة التي أحدثها حجر رشيد لكتّاب التاريخ في أوروبا، هي الهزة نفسها التي انتابت العالم إثر اكتشاف القارة الأمريكية. ومع هذا، لم نشعر أبداً بوقع هذه الهزة، فجاء من جاء، ومضى من مضى، ونحن ننظر إليهم بعيني ذلك الحجار (الغشوم) على حد تعبير «برستيد».

ما قيمة أن نفهم تلك المنمنمات والنقوش والأحجار؟ وما جدوى أن نتمعّن في وجوه تلك (الأصنام)، وكان يجب أن تتحول إلى ركام منذ أمد بعيد؟!

التاريخ؟!

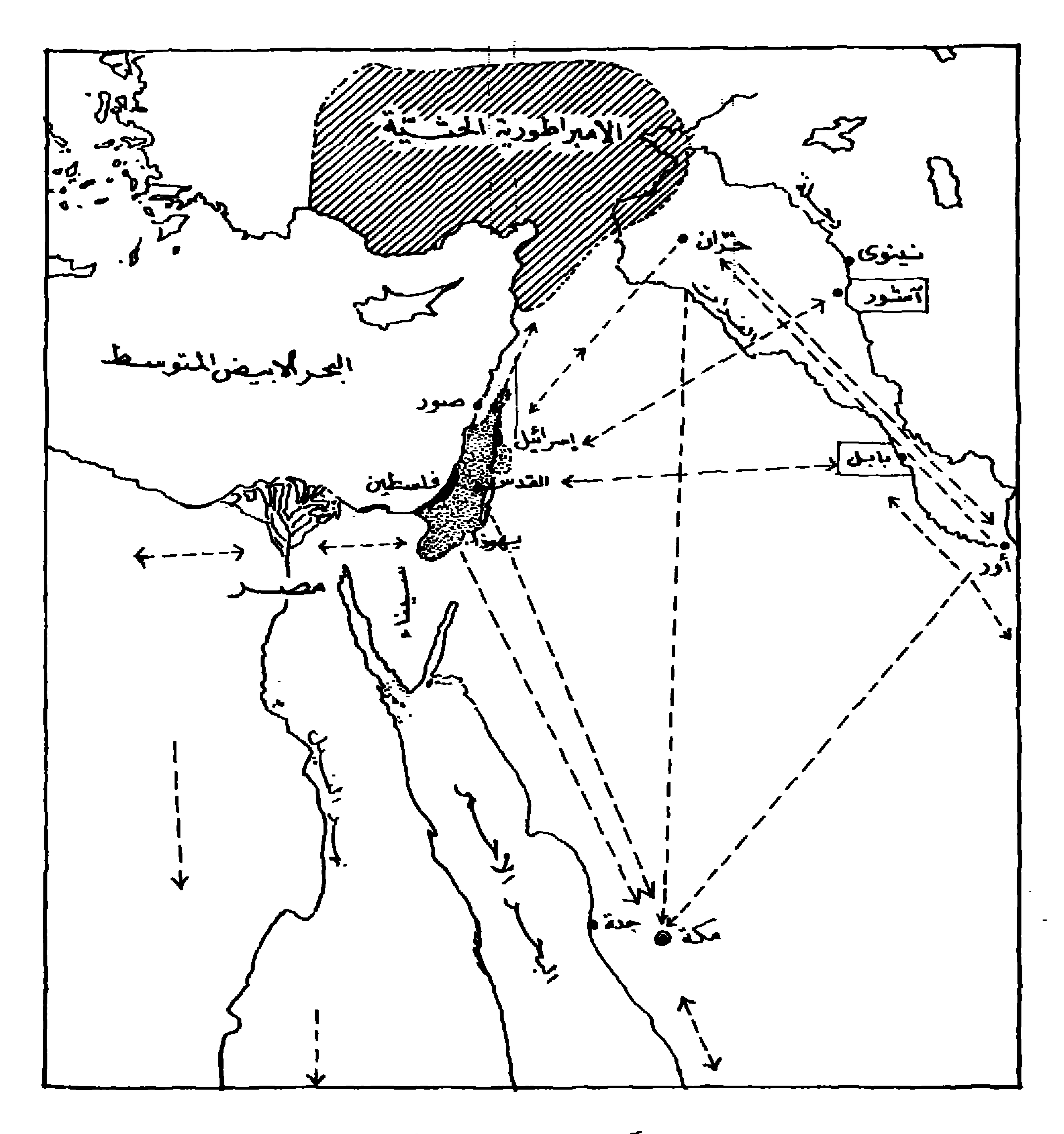
أي تاريخ؟! ونحن نمتلك كل التاريخ ومطلقه ويقينه منذ حط آدم على الأرض، وأنشأ مملكة بني الإنسان، ومنذ كان «الأنبياء» يدعون إلى الله الواحد. حين مرَّ «ابراهيم» من «أور» على الخليج العربي وتقدم إلى حران في الشمال، ثم انعطف جنوباً إلى فلسطين وتقدم نحو مصر نسي «بنو إسرائيل» فأغلقوا ذلك المثلث من حران شمالاً، وأور شرقاً ومصر غرباً، فجاء العرب ليعدلوا الميزان، ويمدوا خطاً إلى الجنوب حتى مكة فينشيء البيت ويدعو الناس إلى الله رب العالمين.

في «اللاوعي» التاريخي، تكتمل حركة القبائل الصحراوية في الزمان، وتعبِّر أصدق تعبير عن حالة «السيولة الثقافية» داخل تلك المنطقة الجغرافية، أي: ذلك المثلث الصحراوي الهائل الاتساع الذي يمتد من صحراء العراق وشمال شبه الجزيرة والحجاز، وصحراء الشام حتى حدود النيل في مصر، وينزرع قلب هذا المثلث في فلسطين كمعْبر أساسي بين الشرق والغرب، وبين الشمال والجنوب، والعكس بالعكس، فشكل هذا القلب مضخة يأتيها الدم الثقافي من كل مكان.

كتعبير عن تمركز هذه الظاهرة، أطلقنا عليها «ظاهرة الحمل التاريخي»، ونستطيع أن نفهم هكذا دورها التاريخي والروحي، الذي انتهى بتحطم هذا المركز نهائياً على يد الأمبراطوريات الخارجية، ليرثه مركز آخر، كان أيضاً مَعْبراً لم تهدمه حركة الجيوش، وإن أغنته حركة التجارة بين الشمال والجنوب. وهي وراثة أصيلة لم تجعل «مكة» تنسى أبداً أمها في فلسطين، ليرتبط أول بيت وضع للناس بالمسجد الأقصى الذي يصبح قبلة المسلم الأولى، وهو تعبير عن حالة انتقال ذهني «لقلب» الحراك التاريخي (الغائب)، وإعادة بعثه من جديد بصياغة جديدة.

هنا بالضبط يتحرك موضوع كتابنا، كما تحرك «إبراهيم»(*)، كرمز للتشكل الجدلي بين المراكز الحضارية القديمة في المنطقة. وهو موضوع تراث حركي، بدأ منذ عرف الإنسان الكتابة والتسجيل في

(*) نحن نتعامل مع الحركة الإبراهيمية هنا بدلالاتها الرمزية، وليس بدلالاتها التوراتية.



« المجال الحركي للقبائل في المنطقة »

مصر وبلاد الرافدين والشام، وقدم للعالم تراثاً روحياً توحيدياً، أعيدت صياغته مرات عديدة، تبعاً للحالة التي وجد نفسه عليها. وللمكان الذي انتقل إليه، وفي الزمان الذي تبنّاه، وللبشر الذين تابعوه، وصاغوه، وتمركزوا به.

هكذا يصبح تعبير «الحمل التاريخي» مصطلحاً أكثر إخصاباً لأنه يمكن أن يفهم كوسيط تلاقح: الريح والبذرة مثلاً، أو البويضة والمني، كجذور أولى. ويمكن أن يفهم كمرحلة استيعاب وتمثُّل: عمر الجنين ـ نضج الثمرة ـ النمو والتطور. ويمكن ثالثاً أن يفهم كخاتمة/ فاتحة لعصر جديد يحمل صفات المورثين: الريح والبذور والحاملين أنفسهم. ويمكن رابعاً أن يفهم هذا النتاج في ظل شروط ملائمة للقاح وللحمل والولادة، لأن ولادات كثيرة تأتي مبتسرة أو ميتة إن لم يراعها الزمان والمكان.

من هذه النقطة بالذات، كان علينا أن ندرس بالتفصيل الجذور الثقافية للمراكز الحضارية في مصر والعراق والشام وتلاقحها المستمر، وأن نتابع جزئية امتدت من هنا وهناك: كيف بدأت؟ كيف تحركت؟ كيف استوعبت؟ كيف صيغت من جديد؟ كيف تحركت بالصياغة الجديدة. أي أنه كان علينا مثلاً أن نتابع قصة ما ولتكن قصة الطوفان المذكورة في التراث الديني للمنطقة من جذورها السورية لانتقالها التوراتي، وكيف مرت هنا، وكيف انتهت إلى ما هي عليه الآن؟، ويمكن فعل المتابعة نفسها مع معظم القصص الديني السائد في ديانات التوحيد الثلاث، أو معظم النصوص الأخرى الخاصة بالتكوين والشرائع... الخ.

لكننا ـ مع هذا ـ لم نبحث هذه المسائل تفصيلاً لسببين أساسيين:

الأول: إن هذا الموضوع قد كتب فيه الكثير، وأخضع لمثل هذه العمليات المقارنة، وما زالت الكتابات مستمرة سواء عند العرب أو غير العرب. ولأننا لا نملك إضافة كبرى في هذا المجال، آثرنا أن نستفيد فقط من النتائج العامة التي توصَّل إليها الكتَّاب والمؤرخون حول بديهية ـ لم تكن كذلك ولا تزال ـ لعمليات التفاعل أو التجادل الثقافي بين الشعوب بكل أشكاله اللغوية والروحية والدينية.

الثاني: إننا لا نريد أن نحمِّل موضوعنا عبء ثقل جديد، فاخترنا البحث في أساسيات ظاهرة التأثر الثقافي من وجهة نظر تاريخية، بالتركيز على آليات التفعيل ضمن عناصر مركزية نظن أنها تحكم تلك الحالة، بحيث لا تتحول هذه الآليات نفسها إلى هدف، فتنسينا أسس الظاهرة. ومن هنا تعرضنا لمجموعة من مناهج كتابة التاريخ اللغوية والروحية. وتناولنا الظاهرة الأصولية تاريخياً، وبشكل متناثر ضمن فصول الكتاب المختلفة، باعتبارها «شكلاً» من أشكال «التمركز الذاتي» ضد «هجمة خارجية» خارج «الذات»، كطريقة من طرق التقوقع والحماية التي لا تني تستسلم لحد أو لآخر للمؤثرات نفسها ضمن منظومة (فكرية) وثقافية قديمة قائمة، فتعيد إنتاج مفاهيمها القديمة بصيغ جديدة، تقوم آليات التفعيل هنا بدورها الدافع، وهي آليات الموروث الثقافي والتاريخي والاجتماعي، وحجم التغيرات الخارجية/ عبء الضغط الخارجي، وقابلية التفاعل.

رصدنا الظاهرة في تاريخ مصر ـ كمثال ـ في مراحلها المختلفة في العصور الهليني والروماني والإسلامي، وأشرنا إلى انهيار (الآتونية) كتعبير عن غلبة «الأصولية» على مجمل التاريخ المصري، بحكم الظروف الجغرافية الفريدة التي خلقت عزلة جعلت المصريين يعيدون إنتاج ذاتهم باستمرار عبر

أكثر من ألفي سنة، دون تدخل خارجي فعَّال، مما جعل النمط المصري نمطاً متميزاً من الناحية الثقافية والروحية، قبل أن تدهمه العوامل الخارجية في القرون التالية.

أهم ما يميز ذلك النمط، هو «تعددية الآلهة» رغم توحد الدولة المركزية، طوال تاريخ يمتد أربعة آلاف سنة تقريباً قبل الميلاد، وهو أمر مثير للتساؤل، لأننا عهدنا غالباً أن التوحيد المركزي ارتبط بتوحيد الآلهة في إله واحد وتحت راية واحدة، والمحاولة القسرية التي قام بها «امنحوتب الرابع/ إخناتون» لم يقدر لها النجاح سوى ثلاثين عاماً فقط، عندما حاول أن يسوِّد إلهاً واحداً (آتون)، فمحا كل ما للآلهة المصرية من تاريخ، في حركة مفاجئة ذات صبغة (ديكتاتورية).

إنَّ حرية الآلهة، ارتبطت تاريخياً، بمجال غير توحيدي من الناحية السياسية، ومصر خالفت هذا (القانون) رغم إعلاء شأن بعض الآلهة على البعض الآخر، وسيادة آلهة واختفاء أخرى، وتحول آلهة لصالح آلهة أخرى، وانتقال آلهة من مجال الخير إلى مجال الشر كالإله «ست» عندما علا «أوزير» في الذهنية الروحية للمصري. إلا أن التنوّع كان يسود الروح المصرية القديمة، وتمتد جذوره حتى الآن في «الآلهة» المتقزمة في الأضرحة عند «أولياء الله» - بلا عدد - الذين يوجدون في كل قرية وكفر ومدينة مصرية حتى الآن، وإن حملوا أشكالاً مسيحية أو إسلامية.

هذه الحالة الروحية المغايرة (لقانون) التوحيد السياسي، تبدو إستثنائية من بين حالات توحيد إلهي عدة. المثير للدهشة أن التوحيد المسيحي دخل مصر، أو تبنّاه المصريون وهم في وضعية مقاومة لامبراطورية مركزية سائدة، هي الأمبراطورية الرومانية، وأخذ هذا التبني شكل المقاومة وسُمي بعصر الشهداء الذين كانوا ضحية الوثنية الرومانية - بغضّ النظر عما في تعبير وثنية هنا من مخاتلة - أي أن المصريين كانوا في وضعية طرفية بالنسبة لمركز خارجي غاصب، وهي وضعية تفتت تاريخي أحدثه الغزو الخارجي المتواصل منذ القرون الأربعة الأولى قبل الميلاد. وفي وضعية التفتت كان على «القانون» أن يسير في الاتجاه العكسي: اتجاه التشبث بالآلهة المحلية؟!

تزول الدهشة عندما نتخلى عن (وضعية القانون) لأنه قانون ارتبط بحالات محددة، وهو بهذا قانون محدد أو قاعدة مخصصة، عممتها دراسة بعض الحالات في التاريخ، مثل (الحالة اليهودية) وسيادة «يهوه» عبر توحيد قسري لكل القبائل القاطنة في فلسطين أو بالقرب منها، أو سيادة «الله العلي» عبر عملية جهاد متواصل من الصحراء العربية، وفتح مكة، وتدمير آلهة الكعبة.

فشلت (الآتونية) أمام تراث عميق من التعددية الأصيلة.

إذن نحن هنا أمام مسألتين: الأولى: التراث العميق تاريخياً.

الثانية: التعددية الأصيلة.

أي أن المصريين القدماء (اخترعوا) عباداتهم وآلهتهم بعمل طويل النفس، ويتطور بطيء جداً، ارتبط بتاريخ قديم طويل - ربما قبل التاريخ المكتوب بخمسة أو عشرة آلاف سنة أخرى. وكان هذا العمق الطولي - المجهول الجذور حتى الآن، دعماً لحالة الثبات، وخاصة إذا أخذنا في الاعتبار، العزلة الجغرافية في ذلك الزمن القديم. أما العمق العرضي فيرتبط بالأرض التي أنتجت تلك الآلهة إنتاجاً محلياً خالصاً. وهنا تكمن أصالة و(نقاء) هذه التعددية من المؤثرات الخارجية، فلما جاء (آمون) من

الجنوب ووجد آلهة الشمال، عرَّف بنفسه، ولأن أتباعه كانوا السادة، كبرت معابده، لكن «بتاح» ظل قائماً وقوياً بجانب الآلهة القديمة وبجانب آمون نفسه. التعددية أصبحت في الميراث اللاواعي جزءاً من تعددية الطبيعة. مع مرور الزمن، سادت «الأوزيرية»، الروح المصرية، وكانت تمهيداً مهماً لقبول المسيحية بثالوثها «الأب - الأم - الإبن».

أما «الأصيلة»، فنطلقها مقارنة بالتعدديات التي سادت في المنطقة القريبة، الصحراوية منها على وجه الخصوص، وإن أخذنا مثالاً، لن نجد أصدق من مثال (آلهة الكعبة) والتي أفاض الباحثون في طبيعتها المستوردة من الشمال أو الجنوب، حيث يرجعون الآلهة الرئيسية في البيت (بأسمائها غالباً) إلى آلهة بابلية آشورية قديمة كاللات، والعزى، ومناة. ولك أن ترجع في تفصيل ذلك إلى د. محمد عبد المعين خان، في كتابه الخرافات والأساطير عند العرب. وهو أمر وجدناه مقبولاً، باعتبار الطبيعة الحراكية (تجارة - رعي - غارات) للقبائل العربية التي شكلت وسيطاً حاملاً للثقافة أكثر من كونها منتجاً حقيقياً لها. ولذا كان العربي يقبل بأي إله تضعه أي قبيلة في الكعبة. بل قَبِل بصور العذراء والمسيح فيها أيضاً، وتحول البيت إلى مخزن حقيقي للآلهة (القبلية) والمستوردة سواء بسواء.

هذه الحالة تقرب إلينا فهم دلالة «التعددية الأصيلة» التي قاومت «الآتونية» كحالة طارئة حاولت أن تنفي بقية الآلهة لصالح «إله واحد»، وإن كان «آتون» نفسه بقي مقبولاً بجانب الآلهة القديمة، بل وظل بحالته المحجمة بعد انهيار الآتونية، بجانب آلهة طيبة والمعابد المصرية الأخرى.

رغم هذا، نستطيع أن نتحدث عن ثقافة مصرية موحدة رغم التعددية، لأن تلك التعددية المتسامحة جداً، تعني الاعتراف الضمني بالآلهة الأخرى. فالكل آلهة في البداية والنهاية، ويمكن أن نحس ذلك جيداً عندما نرى المصري يتبرك بمقام شيخه في القرية الصغيرة، وعندما يذهب إلى العاصمة يمر ليتبرك بكبير الأولياء في مسجد الحسين، فهذا ولي كبير، وذلك ولي صغير، والولاية لله هي الأصل في التقديس. هكذا كان المصري يقدس «أبيس» في الدلتا. وعندما يزور عاصمة الإقليم يدخل المعبد الفخم لـ «بتاح» فيصلي له.

هذا هو ما أنتج الروح الأوزيرية الواحدة التي سيطرت فيما بعد على مجمل التفكير المصري بسبب طبيعة القصة الرقيقة السامية، التي تحوِّل البشر المعذبين إلى آلهة يقومون بعد الموت، فترفع الإنسان لمقام الآلهة وتمنحه الخلود، وتثير لديه معاني الود والتعاطف ضد الشر. وهي أسطورة شعبية وجدت أرضاً خصبة في كل البلاد المحيطة بمصر تبناها الهلينيون ونقلوها باسم «سيرابيس» أي «أوسر - أبيس» أو «أوزير - أبيس»، ووجدت مكاناً لها في فلسطين وكل البلاد الأوروبية، وعادت إلى مصر مرة أخرى في لباسٍ مسيحي، وبصياغة جديدة حملت إضافات متعددة من تراث المنطقة الروحي.

للإجابة على الشق الثاني من السؤال، نلتقط الجملة الأخيرة من إجابة الشق الأول، حول الروح الأوزيرية وعلاقتها بالمسيحية. ونضيف أن حجم الضغط الخارجي ضد ذات مُضعضعة في حالة طرفية بالنسبة لمركز قاهر، يكون عامل توحيد في ظل المقاومة، لأن حجم التفتيت يستدعي حجماً مقابلاً من التوحيد لتكون المقاومة فعالة. هكذا استدعى المصريون كل إمكانياتهم (الروحية) كعامل مقاومة، وإعادة تمركز على الذات، لاستعادة ما فقدوه عبر الغزو الخارجي المتواصل، فخرجوا من هذه العملية

بالمسيحية، ومع هذا ظلت مصر ـ لفترة طويلة ـ تعرف تعددية الآلهة من الناحية الرسمية، حتى تبنت الأمبراطورية الرومانية المسيحية، وجعلتها الدين الرسمي لها في كل أقاليمها بما فيها مصر.

توحد المصريون ـ إذن ـ في ظل تفتيت ظاهري، وتعددوا في ظل دولة مركزية، أي أنهم تمركزوا للمقاومة، وتعددوا استجابة للتوازن التاريخي. والحالتان في رأينا نوع من التوازن التاريخي للذات المصرية للبقاء في مواجهة التغيرات.

في الجانب الآخر، أي جانب التوحيد الديني القسري، هناك أيضاً توازن من أجل البقاء، فعلته القبائل/ المَدَاس، التي عُرفت ببني إسرائيل كنوع من التوازن في مواجهة زحف غامر من كل الاتجاهات، وفعله العرب كمحاولة ناجحة لحفظ نوع كان على وشك الانقراض حول آبار قليلة وهو يقتل بعضه بعضاً.

إنَّه توازن تجاه الآخر، وتجاه الطبيعة، القانون الحاكم فيه هو قانون الحاجة للبقاء، ويتحرك التاريخ خلف تلك الحاجة، فإن نجح في تحقيقها، نجح تاريخ من تبعوها، وإنْ فشل، اندثرت بنىً لغوية وثقافية لمن طمرهم التاريخ، لصالح بنى لغوية وثقافية وحضارية أخرى.

الكتاب إذن هو كتاب محاورات حول التاريخ الثقافي في منطقتنا والقوانين الحاكمة لجدل حركته في ظل أشكال دينية أو ميتافيزيقية ضمن لحظة تاريخية تجادلت وقامت فيها مثل هذه الثقافات.

أما الأسطورة التي نتحدث عنها فليست أسطورة الحكي الخرافي فقط، وإنما أسطورة تحويل ما هو غير طبيعي إلى طبيعي. أي القيام بتطبيع كل ما هو مخالف للموضوعية، وجعله أمراً طبيعياً أو بديهياً. وهو تعريف بسيط، لكنه ـ في اعتقادنا ـ يحل كثيراً من نقاط الخلاف حول تعريف الأسطورة، فيشمل مناهج الكتابة التاريخية ويشمل الأساطير الدينية التي أخذت شكل التاريخ، ويشمل بعض العلوم التي ارتبطت بفضاء التاريخ، كاللغة والوثائق والحفريات والأعراق. وكلها في نظرنا لم تتخلص بعد من الأسطورة، رغم تقدم مجالات البحث التاريخي وأشكاله.

كذلك يكون من الأسطورة «أدلجة» نتائج البحوث العلمية المختلفة. فالأيديولوجيا صنو أو قرين للأسطورة، لأن الإثنين يوظفان تراثاً (غير موضوعي) لمواجهة لحظة واقعية. أي بمعنى آخر يعيشان معارك الماضي في الحاضر، فيفقدان التراث والواقع، أو الماضي والحاضر معاً.

من الأسطورة مثلاً ـ في رأينا ـ تعريب كل المنطقة الواقعة بين المحيط والخليج قبل الإسلام. ومن الأسْطَرة مثلاً أن نقول بالأصل العروبي للهيروغليفية، فنسقط مفهوماً ذهنياً حديثاً (قومياً) على حالات قديمة، فيبدو «غير الطبيعي» أمراً طبيعياً. ولا يختلف في هذا المسعودي عندما يتحدث عن «الوليد بن مصعب» باعتباره «فرعون موسى» عن أنصار العروبية المحدثين. ولا يختلف من يتعامل مع «تكون اليهودية» من منظور التعامل مع «الصهيونية الحديثة» كشفيق مقار أو سيد القمني، وإن اختلفت الدرجة، وشكل الطرح. ولا يختلف الطبري في تأريخه الزمني ـ رغم قدمه ـ عندما يتعامل مع التكوين والخروج تعامل أساتذة معاصرين في التاريخ، لا يختلفون عن الإخباريين والسرديين في شيء، إلا في اعتمادهم الوثائق التاريخية الحديثة كالكتابات والنقوش والاكتشافات، بجانب القصص الدينية الموروثة، بالدرجة نفسها من المصداقية دون أي قلق علمي من أي نوع، فهم يسردون سطور البردي

ومتون الأهرام، جنباً إلى جنب مع قصص الجن والعفاريت و (أنبياء) بني إسرائيل باعتبار الكل تاريخاً. لا غضاضة، ولا فرق بين مزايا الحملة الفرنسية وعيوبها، فالكل نصوص وكلمات لا أكثر، يتحول كل شيء إلى لغة مفقودة السياق.

هكذا قمنا بتطبيقات عملية في نقدنا لمثل هذه التصورات، واستبدلناها بتصورات أو بناءات تصورية، نزعم أنها أقرب لروح البحث التاريخي، أكبرها فصل عن قصة الخروج ودلالاتها التاريخية، وأقلها جدل حول التفاعلات الثقافية في المنطقة (العربية الآن)، ومحاورات حول مناهج الكتابة التاريخية المختلفة، محاولين إرساء حجر في بناء نعتقد بأنه «مشروع علمي» بمعنى اكتشاف شروط إنتاج ثقافة ما ضمن زمنها التاريخي والاجتماعي. وهو مناقض للمعالجة الأيديولوجية للظواهر التي تتجاهل تلك الشروط الإنتاجية، فتنقل زمنها لزمن مغاير أو الماضي لزمنها بحالته نفسها أو مع بعض التعديلات القسرية، أي تقتطع منه قسراً لحظات تفصلها عن سياقها وتضعها في سياق قد يكون مناقضاً كلياً، فلا تختلف في شيء عن «السلفية» الجديدة وإن كان في مجال مثل مجال التاريخ.

تتعلق جدوى الكتابة التاريخية حول هذا التراث الثقافي والروحي بالكشف، لأن الكشف ضرورة للفهم الفعال لماضينا، ولحاضرنا، ومن ثم لمستقبلنا أيضاً. ونعتقد أنه دون الرؤية التاريخية، ستكون حركتنا من أجل المستقبل حركة عشوائية أو متخلفة. فبالفهم سنكتشف أسباب تخلفنا الحاضر، وبالفهم سنعرف كيف نستعين بامتداد تراثنا فينا استعانة عقلانية لبناء المستقبل؛ وبفهم العلاقة مع الآخر في التاريخ، سنعرف كيف نقيم علاقتنا الآن مع الآخر في الحاضر، أي أن البناء المعرفي ضرورة مهمة حتى في مجال «العمل الأيديولوجي» المحض، وإن كان العمل الابستمولوجي ـ في حد ذاته ـ هدفاً أولياً من أهداف مراجعة كتابة التاريخ، سواء استعان به البشر في معاركهم أو رفضوه، فمجاله ـ رغم ارتباطه العضوي بأهواء البشر ومصالحهم ـ بدأ يبتعد شيئاً فشيئاً عن مجال الساسة والأحزاب والخطباء، وبدأ يُقيم تراكماً «معملياً» مهماً في دفع مسيرة العلوم الإنسانية للأمام دفعاً جديداً، حتى وإن تحدث في جزئيات، أو تعامل مع قصاصات أو وثائق أو وقائع عمرها آلاف السنين.

علم التاريخ لا يعرف ما يدوسه الساسة، أو ما يعتبره البشر غير مهم في حياتهم اليومية. فما اعتبره الحجّار «الغشوم» رحاةً، اعتبره التاريخ كشفاً، وهي حالة الأحزاب السياسية العربية الآن مقابل علم التاريخ. الأيديولوجي يهمه الآني، والإنجازات السريعة وتحسين المردود الاجتماعي، وهو أمر مفهوم ـ ومشروع ـ في سياق آنيته الضاغطة. أما التاريخي، فلا يهمه من الآني إلا ما يربطه بالماضي والمستقبل، أو ما يمكن أن يراه عنصراً فعالاً ممتداً في الزمن ومسيراً للمستقبل. ومع هذا، فليس المؤرخ حكماً وليست تلك مهمته، لأنه لا يبني بناءات حتمية أو يحكم أحكاماً نهائية لا تقبل النقض، وإنما بناءاته ترجيحية كطبيعة أي عمل علمي، وكلمات مثل «أعتقد» و «ربما» و «قد» تملأ قاموسه وصحائفه. لكن ليس معنى هذا، أنه يبني أبنية عبثية لا قيمة لها، وإنما يراكم معرفة موضوعية بمعناها النسبي. وبدقة أكثر: معرفة أكثر موضوعية. هذا إذا جازت المقارنة أصلاً بين الرؤى الأيديولوجية، والرؤية التاريخية، لأن الرؤية التاريخية رؤية زمنية تبحث في «المتشابهات الثابتة» كبقية العلوم، «لأن كل كائن بشري يتضمن: فرداً مفرداً لا يمكن أن تحزر أفعاله أو أن تفسر تماماً، وشخصاً زمنياً، وشخصاً عاماً.

الشخص الزمني هو شخص عصر ووسط معينين، له أنماط تفكير وشعور وعمل ليست مفردة ولا عامة، بل مشتركة بين جماعة يختلف اتساعها. . . إنه يمثل بالضبط الشخص التاريخي. أما الشخص العام، فهو ذلك الذي تخلقه الاحتياجات الجوهرية للكائن البشري كما نعرفها في علم النفس»(١).

هنا نفهم التاريخ عبر الأفراد والجماعات ضمن زمن محدد، فيعيننا على اكتشاف القوانين الموضوعية التي تتحرك فيها مثل هذه الجماعات، ويعيننا على «فهم الأحداث الاجتماعية في صيرورتها وحياتها وحركتها. . . وهو يوقفنا أيضاً على نسبية كل شيء، وعلى التبدل المتواصل للعقائد وللأشكال (الثقافية)، وللمؤسسات. . »(٢).

المنهج التاريخي أداة من أدوات التحليل، لأنه لكي «نفهم مؤسسة (منظومة) ما، يجب أن نعرف مما تتكون، فهي دائماً كلٌ معقد مؤلف من عناصر مختلفة ذات علائق متبادلة. ولحل هذه العقد واكتشاف هذه العناصر، لا يكفي أن نأخذ المنظومة في شكلها المكتمل النهائي الذي تبدو لنا فيه بسيطة لأننا اعتدنا عليه. . . أما التاريخ على العكس من ذلك، يبرز هذه العناصر ويوضحها لأن المنظومة المبحوث فيها تكونت تباعاً قطعة قطعة، والأجزاء التي تؤلفها ولدت بعضها من بعض، ثم انضمت ـ سريعة أو بطيئة ـ إلى بعضها البعض. المنهج إذن، يلاحق سير تكونها في الزمان، لنكتشف العناصر التي تنبني داخلها والتي كانت في بداياتها الأولى متفرقة (أو متناثرة)»(٣).

للتاريخ إذن هدف تحليلي للكشف عبر زمان طويل، أما وسائل «الأيديولوجيا» واستخدامها للتاريخ فتتعلق بنقطة واحدة من الزمان الآني، وقد يكون تعلقها واعياً أو غير واعٍ باللحظة التي تمارس فيها أغراضها، لكنها، على كل حال، لا يهمها من التاريخ إلا نتائج بعينها، وترفض ما لا يوافق حركتها للفعل.

ومع هذا، يدعي الجميع الاستناد إلى رؤية تاريخية:

السلفيون: يعايشون الحاضر من الماضي، وينقلونه لحاضرهم، ويجعلونه غاية مستقبلهم. وهم هنا يدعون امتلاكهم الأوحد للتاريخ، ولكل تاريخ.

الليبراليون: يستسلمون لتاريخ انتصارات خارجية متوالية، ويقرون بطبيعية «القدرية التاريخية» بالمعنى الجبري. ومن هنا يمتلكون «رؤية من التاريخ» لدورة انتصار الأقوياء الذين سيكملون انتصارهم عندنا. هذا إن أهملنا الهوى الخاص للحالة الغربية المعاصرة.

«المستبدون»: (العادلون) أو غيرهم، لا يعدمون من التاريخ امتداداً استبدادياً بدأ بالدولة المركزية، وتواصل في الأمبراطوريات الخراجية المختلفة، وانهار في رويلات استبدادية أيضاً على شكل الدولة الأم. وهم هنا يحملون أيضاً «رؤية من التاريخ».

---

(١) انظر: أرمان كونيليه: مدخل إلى السوسيولوجيا، ترجمة نبيه صقر، بيروت، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٨ م، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٣) مأخوذة من المرجع نفسه نقلاً عن: Durkheim: *Les Règles de la méthode sociologique*, 1849.

هكذا تختفي الحدود بين المؤرخ وبين السلفي وبين الليبرالي وبين المستبد العادل أو غير العادل (سمه إشتراكياً أو رأسمالياً) فيحدث مشكل التداخل، وهو مشكل لا يخص «علم التاريخ» وحده، وإنما كل العلوم بلا استثناء، عندما تتحول الإنجازات العلمية الباهرة إلى قنابل نووية وصواريخ عابرة للقارات، وتلويث لأجواء الأرض. فالذي أنجز هذا هو الإنسان بنظمه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. والذي يوظف نتائج تلك العلوم هو الكائن نفسه أيضاً، وهو المتعلق بإنتاجها كتعلق العلق بالجلد، يستمد منها عناصر قوته، بل و (همجيته) أحياناً كثيرة.

لكن هل معنى هذا أن مجال العلوم لم يحصل على أرض في (معركته) مع الإنسان؟! وهل لم يستطع منذ اكتشاف الآلية أو التسيير الذاتي أن يحفر خندقاً مستقلاً يمارس فيه حركته؟

الإجابة واضحة في السؤال نفسه، بل وتتجاوزه لاكتساب العلم في العصر الحديث مجالاً كبيراً مستقلاً عن مجالات التطبيق المباشر. مثلاً، يركب الإنسان السيارة، بينما لكي تصنع هذه السيارة، تُبنىٰ آلاف العمليات العلمية الصغيرة المرتبطة ببعضها البعض والبعيدة كلياً عن «هوى الإنسان». كذلك الهاتف والتلفاز والإذاعة والأقمار الصناعية، ومجمل الاكتشافات العلمية الممتدة في الشفرة الوراثية وأنظمة التحكم الآلي، وغيرهما الكثير، وهي مجالات (منفصلة) ـ لهذا الحد أو ذاك ـ عن الإنسان، في بنيتها الخاصة، والتي قد يعيها البشر أو لا يعونها، وربما تفاجئهم بما يقلب حياتهم رأساً على عقب.

لا نريد أن نخوض في أشكال هذا (الانفصال) التفصيلية، إلا أن الرد الجاهز حول مغايرة حالة العلوم الطبيعية لحالة العلوم الإنسانية، تجعلنا نبحث عن جهد أكبر للرد، بسبب توجيه «النظم السياسية والأخلاقية» لمجمل الأبحاث في العلوم الإنسانية، ومن ثم ارتباطها الواضح بمجالات الأيديولوجيا المتحكمة في دراستها، وهو أمر مفهوم، لكن ليس معناه، أن كل ما يتم داخل هذه العلوم (الموجهة) هو أيديولوجي مائة بالمائة (أيديولوجي بالمعنى الوظيفي). فكما انتعشت حركة الاستشراق في ظل المد الاستعماري الغربي، علينا أن نعترف بأبواب الاكتشافات التاريخية والتراثية التي فتحتها لنا. ببساطة، كان من نتائج الحملة الفرنسية على مصر، كشف حجر رشيد. الحملة الفرنسية استعمارية، وحجر رشيد كشف تاريخي يوازي اكتشاف أميركا.

هناك، إذن، مجال للعلوم الإنسانية تستطيع أن توسعه يوماً بعد يوم، وهي توسعه في الأساس عبر صراعها مع الأيديولوجيا وأساطير التوظيف المختلفة، سواء كانت (غربية) المحتوى، تمجد الحضارة الأوربية الوحيدة، وتنسىٰ جذورها وامتدادها، أو كانت (سلفية) المحتوى تمجد حضارة إسلامية وتنسى جذورها وامتدادها في التاريخ، أو (استبدادية) المحتوى ترى من التاريخ وجهه المصلحي فقط، وتتعامل مع البشر كرعاة تابعين لا همّ لهم إلا تمجيد الحكام/ الألهة، فهم عبيد تاريخ قبل أن يكونوا بشراً. أو (عنصرية) المحتوى تنتقي من التاريخ أكذوبة نقاء أو جذوراً أسطورية لأب واحد أو نبي واحد، والآخر في عرفها ليس إلا «غوييم» أو «أغياراً» خلطاء فحسب.

الرؤية التاريخية: لا تنتقي من السياق واقعة أو نصاً أو لحظة من الزمان، وتضعها في سياق آخر. كأن يتحول الإسلام إلى الفترة المحمدية فقط، أو الفترة الراشدية فقط أو الفترة العلوية أو غيرها فقط، وتنقل إلى سياق المرحلة التاريخية التي نعيشها في العصر الحديث. أو أن تتحول اليهودية مثلاً إلى فترة

قصيرة من التاريخ «فترة الحكم في فلسطين» وتقتطع دولة سليمان، الدولة الاستثنائية في تاريخ فلسطين القديم لأكثر من عشرة قرون قبل الميلاد، لتنقل بشحمها ولحمها إلى سياق المرحلة التاريخية التي نعيشها الآن، وتعمم باعتبارها المشروع/ النموذج لبني إسرائيل.

الرؤية التاريخية: لا ترى الحاضر من الماضي إلا رؤية جدلية، الماضي فيها ليس لحظة اختيارية منتقاة، بل هو كل الماضي الفاعل في الحاضر ذلك الذي ليس هو الماضي بل هو حاضر فيه من الماضي الكثير أو القليل. وترى الحاضر في ظل شروط ذاتية وخارجية تحدد مسارها إلى المستقبل سواء بالتقدم أو التراجع، وكلاهما مشروط تاريخياً واجتماعياً.

الرؤية التاريخية: لا ترى في «الهوية» أو «الذات» أو «الخصوصية» إلا هوية أو خصوصية ضمن هويات وخصوصيات أخرى كثيرة. تتجمع حينما يجدي التجمع، وتنفصل عندما يجدي الانفصال، وهي لهذا خصوصية حراكية، أي ليست ثابتة أبداً في مجرى التاريخ. أي هي ذات متحولة دائماً عبر التاريخ. فالمسلم لم يكن مسلماً قبل دعوة محمد وانتصاره، وإنما أصبح مسلماً بعد ذلك، والمسلم في مصر ليس هو المسلم في الصين أو في الهند من ناحية «الهوية» أو «الخصوصية» التاريخية. كذلك ليس مسلم القرن الرابع الهجري، هو مسلم القرن العشرين. وما ينطبق على المسلم، ينطبق على كل الذوات الفاعلة في الزمان والمكان. إذن، لا تعترف «الرؤية التاريخية» بتعريفات مثل «الأمة الإسلامية» أو «الأمة اليهودية» في القرن العشرين، وإن فهمت «الدولة العربية الإسلامية» كنمط تاريخي من الأنماط السائدة في القرن السابع أو الثامن بعد الميلاد. ومثل هذه التعريفات في عرفها ـ عرف الرؤية التاريخية ـ سكونية المحتوى وأحادية الرؤية، والآخر في عرفها هو ذات أو هوية أخرى لها مثل ما عليها بشروط قد تضيف إليها أو تنزع منها لصالح ذات أو هوية أو خصوصية مغايرة، وهي ليست هذه الذات الأبدية المقدسة، أي أنها ذوات في طور التشكل المتواصل.

إن مثل أميركا الشمالية مثل حاد جداً، حول الذات المواجهة لذات أخرى، و(انتفاء) أو تحول إحداهما لصالح الأخرى، أي تحول الهندي الأمريكي للنمط الغربي. حقاً وجد الأوربيون الغازون زراعة وحرفة في أميركا، ووجدوا شعوباً واجهتهم بالسلاح الذي تملكه، لكن مواجهة الأوربي للهندي، لم تكن مجرد مواجهة رجل لرجل، وإنما كانت مواجهة تاريخ لتاريخ، تاريخ أوربا الفعلي مقابل تاريخ أميركا (البدائي). ولأنه مَثَلٌ حاد، تحول أحدهما لصالح الآخر تحولاً جذرياً، لأن كلمة «انتفاء» قد لا ترى بعض الثقافات الهندية الباقية هناك.

وإن كانت الحالة نفسها لا تنطبق علينا إزاء المستعمر الغربي، بسبب تقارب التاريخ والجغرافيا، وظروف (الاستقلال) النسبي، إلا أن التحولات الثقافية تجري على قدم وساق، بل وبضغط متواصل الآن، أضيف إليه نتاج إعلامي هائل وكاسح، مما جعل «التمركز على الذات»، الشغل الشاغل لكل البرامج والأيديولوجيات السياسية، السلفية والقومية والقبلية، بل والأيديولوجيات اليسارية[1]، إشتراكية وماركسية، وهو موضوع يحتاج تفصيله إلى كتاب آخر. وهو تمركز لا يقدم جديداً في مواجهة

(١) يمكنك أن تراجع في ذلك الكتاب القيم نقد الخطاب الديني للدكتور نصر حامد أبو زيد. القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٢ م.

الهيمنة، وإنما يعيد إنتاج بعض الماضي، ويطرحه كمشروع للمواجهة، فالكل لا يزال يفتش في جعبته عن «ذات» سلفية أو قومية أو طائفية أو اشتراكية، وإن اختلفت المناهج. وبالطبع لن يعدم أحدهم امتلاء الجراب أو التأويل إن أعجزه الأمر.

أملنا إذن، أن تضيء هذه الحوارات النقدية، التحولات الثقافية والروحية «للذات» العربية الآن، وللذوات المقابلة في التاريخ: الذات اليهودية، والذات الأوربية، عبر تَمثُّلِ الإنتاج (الروحي) والثقافي في مصر وبلاد الرافدين وفي فلسطين وفي جزيرة العرب أخيراً.

في هذه الإضاءات إيحاء بالتحولات المتوقع لها أن تصيبنا الآن أو في المستقبل ونحن نشكل موقعاً طرفياً في المنظومات الثقافية العالمية، وخاصة «المنظومة» الغربية المسيطرة.

إلى أي مدى سنقاوم؟ وبأي درجة؟ وما هي النتائج (النهائية) لمثل هذه المواجهة أو ذلك (الغزو) كما يحب البعض أن يسميه «وهو تعبير قد تمّ تسطيحه كثيراً في الآونة الأخيرة»؟. أسئلة إجاباتها ملك للتاريخ، حيث لم تنته عملية الصراع والجدل الحضاري بين الموروث والوافد، أو قل إنها لا تزال في أرض المعركة التي لم تتضح نتائجها (النهائية)، والتي غالباً ما ترى من زاوية تاريخية بعد أن يكون الصراع قد حسم لصالح تحولات جديدة تبدأ في مواجهات متجددة باستمرار.

لقد ألحّ عليَّ موضوع هذا الكتاب، وكنت بصدد كتابة مقدمة لكتاب ترجمته عن السحر في مصر القديمة لـ«واليس بدج»[1]، فوجدت نفسي أبحث في الحقيقة عن تراث المنطقة، وفي الجدل والتفاعلات الثقافية المتواصلة، مما أبعدني عن البحث في تطور العقائد المصرية القديمة، كهدف أولي لإغناء الكتاب المترجم، وأدخلني إلى تخوم المملكة التي كنت متزرعاً فيها منذ سنوات أتابع مشروع رؤية تاريخية عقلانية للتراث في عدد من الكتب والدراسات[2].

ووجدت أن هذه الأرض/ المشروع، أصبحت هاجسي، لدرجة أراني أعود إليها كلما حاولت الابتعاد عنها، ربما إحساساً لاواعياً مني، بأهمية تلك الأرض التي نقف عليها، والتي تمتد (طبقاتها) عمقاً في التاريخ آلافاً مؤلفة من عمر الإنسانية الكبير، وربما وعياً بدور الجذور في الامتداد لوعي الناس وتشكيله وتحولاته عبر الزمن التاريخي، وفوق الأرض الواقفين عليها.

من هذه البناءات التصورية، حاولت جهدي أن أخرج بنتائج مركزية لطبيعة التحولات الثقافية، عبر جولاني المستمر ـ الطولي والعرضي ـ في حياة آبائنا الذين عاشوا الجغرافيا والتاريخ، وأنتجوا وأعادوا إنتاج ما نراه الآن جزءاً أساسياً من بنائنا الثقافي الراهن. فتابعت التسلسل الزمني إن

---

(١) Budge.W.: *Egyptian Magic*. 1889. Reprinted 1988 by International G.M.T.

(٢) انظره في ذلك: جذور القوة الإسلامية ـ قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية. بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨ م، وكتاب سلطة النص ـ قراءات في توظيف النص الديني. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ١٩٩٣ م، حول «تكون الدولة الإسلامية وطبيعتها»، «حول طبيعة الخطاب التراثي المعاصر»، دراسات عربية/ بيروت، الكاتب العربي/ طرابلس على التوالي. انظر أيضاً «ابن حزم بين الظاهرية والإرجاعية»، الفصول الأربعة، «إشكالية المنهج في معالجة التراث العربي الإسلامي»، دراسات عربية؛ و«الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الإبستمولوجية»... الخ.

كان مجدياً وتغاضيت عنه إن لم أستطع رؤية المهم في موضـوع بحثي. تابعت الجغـرافيا المفتـوحة، والجغرافيا المنغلقة في لحظات متحولة باستمرار. تابعت أيضاً الدور الفعال لحركة البشر داخل هذه الجغرافيا، ماراً بجدل حول مناهج الكتابة التاريخية: لغوية أو نزوحية أو دينية أو اقتصادية، وهو جدل نظري وتطبيقي في الوقت عينه، دون أن أحصر نفسي في خانة سردية أو إخبارية، إلا بما تقتضيـه ضرورة البحث، لأن مثل هذه الخانة واسعة وتملأ ملايين الصفحـات في كتبنا المـدرسية والجـامعية والثقافية.

إنها باختصار أوراق بحث عن «قانون عام» يحكم الحراك الثقافي في علاقته بتحولات «الذات» الروحية، اللغوية والدينية، وهو قانون يقترب من روح «فلسفة التاريخ» أكثر من الوقائع الحاصلة في حد ذاتها، لأنه يقرأ ما خلف تلك الوقائع ويحاول ربطها ربطاً، ليرى ما تجود به من نتائج (ترجيحية) في معظمها. أداة هذا الربط (تجريبية)، أي أن توضع الواقعة، النص، المكان، الذوات الفاعلة في ظل شروط إنتاجية مختلفة وربما متصارعة أو متناقضة، لترى أقرب النتائج للتاريخ الفعـلي للبشر الذين عاشوا الواقعة، النص، المكان. وتتحرك هذه حلتجريبية دائماً على أراضٍ مختلفة تؤمن بالتنوع، فتعزل النتائج أو تثبتها فقط عندما تريد أن تدرسها بدقة أكثر لتكشف العلاقات البنائية داخلها، ثم لتضعها في السياق العام الذي عزلت منه وثبتت، وهو دائماً سياق متحرك ضمن حركة التاريخ.

ومع هذا نقول مع القائلين بأن التاريخ «خاضع للزمان خضوع العبد، لا يحمل إلا تعليمات فريدة متغيرة وقابلة للمراجعة الدائمة»[1]. وهذه المراجعة هي ما جعلتنا دائماً متجـاسرين في طرح فرضياتنا، لأن أي تجريب مهما كان، خاضع لبناءات تصورية وافتراضية، خاصة إذا تعلق الأمر بعمق زمني بعيد، لم يترك في أيدينا كل حركة البشر وصورة عقولهم الكاملة، وإنما ترك نتفاً ثقافيةً وتاريخيةً، نتفاً وثائقية مبثوثة هنا وهناك تحت الرمال وفوق الأحجار، وعلى الدارس أن يلم كل هذه «المبعثرات» ويربطها ببعضها البعض ويعطيها «صورة التاريخ». ولأنه يقوم بهذا الفعـل، عليه أن يبني بنـاءاته الترجيحية، وأن يضع التصورات والاحتمالات ويستبعد تصورات واحتمالات أخرى. وهو بهذا يقف على أرض ندعوها «أرض العلم»، أي تلك القابلة دائماً للمراجعة وإعادة التجريب، وإعادة التصور.

وهذا ـ على ما أظن ـ ما يشفع لي، في تلك الصفحات، أن أطلق العنان أحياناً لرؤياي وأنا مدرك لهذا الإطـلاق، لأن في خطتي أن أعـود به إلى حـالة من الكبـح مرة أخـرى. وهذه طبيعـة «التجريب»، التي تطلق وتكبح، وتكبح ثم تطلق، حتى تصل من وراء الأحداث والنصوص والكلمات والجغرافيا والعلاقات الاجتماعية إلى نتائج (تاريخية) نظنها مساهمة في الجدل الدائر حول تشكل الذهنية العربية بين ذهنيات أخرى كثيرة.

هي مجرد مساهمة متواضعة، ولا أكثر من ذلك.

آب/ أغسطس، ١٩٩٣

عبد الهادي عبد الرحمن

---

(١) Joseph Hours: *Valeur de l'histoire*, Paris, Press Universitaire de France, 1972, pp.5.

الفصل الأول

نزر من التاريخ

١ ـ العزلة واختراق الجغرافيا:

وجدنا أن البحث في التاريخ المصري القديم مفيد في إحداث بعض النتائج، واختراع بعض التصورات المنطقية لتاريخ المنطقة الثقافي، الذي بدأ في عدد من المراكز وامتدّ منها ليطول مساحة جغرافية وزمنية هائلة الاتساع، لينقل إليها بأشكال جديدة، وبتحويرات المكان والزمان والذوات، أسُساً من أسس تكونها الروحي والثقافي.

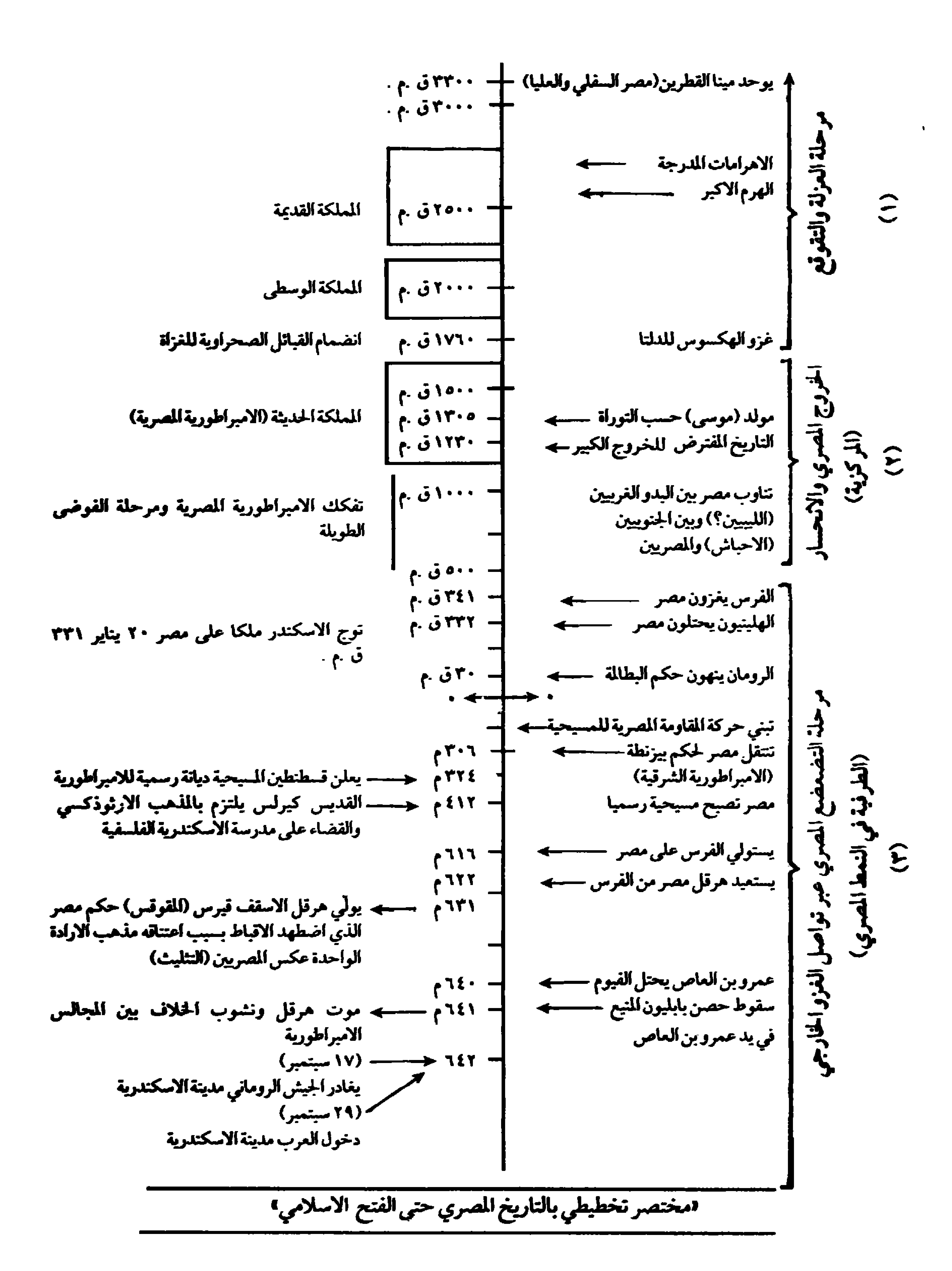
وبهذا الامتداد الذي أحدثته التفاعلات والصراعات، ووراثة الأمبراطوريات واحدة بعد الأخرى، انتقل الإنسان خطوة نحو طريق توحيد ثقافته الدينية والوجدانية. بتعبير آخر، تحولت (الحالة) المصرية إلى حالة عامة. وتحولت (الحالة) الرافدية إلى حالة عامة، وتحولت الميثروية إلى حالة عامة، وتحولت اليهودية عبر المسيحية والإسلام إلى حالة عامة، ونقصد بالحالة العامة ذلك المشترك الكبير، أو ما يمكن أن نسميه الناتج التاريخي للصراع والتفاعل والتلاقح بين الشعوب من مرحلة تاريخية موغلة في القدم حتى الآن. وهو ما يمكن أن نعرّفه بالتراث الإنساني.

ورغم أن تعبير التراث، تعبير فضفاض؛ لأنه يخفي كثيراً من التلوينات والتعقيدات والتناقضات، بل وعدم الإنسجام أحياناً كثيرة، ويحوي داخله البدائي والمتطور، الطبيعي والمصطنع، الرعوي والزراعي، الداخلي والخارجي، القديم والجديد، لحظات الصعود ولحظات الهبوط.. إلى آخر ما يمكن أن نتخيله من متقابلات، إلاّ أن عزل حالة فاعلة في لحظة تاريخية بعينها، يمكن أن يحدد بدقة أكثر طبيعة إنتاج هذه اللحظة، وهذا الإنتاج المشروط تاريخياً هو جزء من التراث للذين سيولدون في الزمن التالي. ولذا عند دراسة مفهوم الإنتاج أو إعادة الإنتاج علينا تحديد الحالة الثقافية ضمن مرحلة تاريخية، فإن قلنا مثلاً بأن المعتقدات المصرية القديمة هي معتقدات زراعية، وبأن المعتقدات اليهودية معتقدات بدوية، علينا أن نبحث شروط إنتاج الثقافة المصرية القديمة وشروط إعادة إنتاجها المتكرر في ظل تطور تاريخي محدّد، وكذلك علاقة المعتقدات اليهودية ضمن مجموعة المعتقدات الأخرى في المنطقة سواء في بلاد الرافدين أو في مصر أو في الشام. ومع هذا لا يمكننا أن نقبل هذا الكلام خالصاً، لأن الثقافة المصرية ليست ثقافة زراعية نقية، ولم يكن الإيمان اليهودي بدوياً خالصاً. وهذا ما يجعل التداخل قوياً عند الدراسة. والحل الأمثل هو عزل الرئيسي أو الفعّال، وفهم الهامشي من خلاله وليس العكس.

الفعّال في إنتاج العبادات المصرية القديمة أو المنظومة الثقافية عموماً، هو ارتباط المصريين بالنيل وبالزراعة. والفعّال في إنتاج الروحانية العبرانية هو ارتباط القبائل البدوية التي عاشت في الصحراوات الممتدة من بلاد الرافدين وكنعان ومصر، عندما وحدتها الظروف (الدولية) المحيطة، وأجبرتها على الاستقرار في شكل دولة أو دويلات متعددة. الهامشي يمكن أن يرى في الزحف المصري خارج الحدود الصحراوية ـ خاصة في الدولة الحديثة (أو الأمبراطورية) ـ وفي نقل روح العبادات المصرية إلى تلك المنطقة الشاسعة من آسيا. ويمكن أن يرى أيضاً في الزحف الرعوي القادم من آسيا (شرقاً) ـ الهكسوس ـ كمثال، أو غرباً ـ البدو الغربيون ـ أو في الارتحال الدائم لعدد من القبائل المتنقلة من الصحراوات شمال شبه الجزيرة، والأردن، وفلسطين، والصحراء الرافدية، واستقرارها في الوادي، بل وسيطرتها على السلطة أحياناً. مما طعم الآلهة الزراعية بدماء صحراوية، وانضمت طقوس جديدة وأخذت الآلهة روحاً جديدة، ثم رحلت عن مصر وقد خلفت فيها آثارها ـ وإن لم تهزها من الأعماق، كما فعل الإسلام فيما بعد كمحصلة طبيعية لمجموعة من التفاعلات الجدلية التاريخية الطويلة، نقلت مجال الفعالية ومستواه وتبدل معها الهامشي والفعال، لأن الفعّال الآن لن يظل فعالاً غداً، ولا الهامشي الآن سيبقى هامشياً غداً، فكلاهما مشروط بزمن محدد ومكان محدد وعلاقات محدّدة تتبدل فيها الأدوار على مسرح التاريخ.

هكذا نستطيع أن نفهم حضور التاريخ بقوة، وحضور الجغرافيا بقوة، وعندما نتحدث عن مصر القديمة لا يمكننا أن نهمل النيل ونحن نتحدث عن الأديان والثقافات. فأياً ما كان إسم الدين أو شكل الآلهة ـ محلية أو وافدة ـ فلا بد أن تشرب هذه الآلهة أو تلك الأديان من مياه النيل وطميه، أي أن تأخذ الروح المصرية الخاصة بهذا الموقع. قد تتراجع هذه الروح أو تنتشر تبعاً لحالة المد أو الجزر التاريخية للدولة في مصر وعلاقتها بالعالم من حولها، ولكنها تظل قائمة في عمق الثقافات التي يعيشها المصريون. هذا بُعدٌ واحد من الأبعاد، أما البعد الآخر، فهو حجم تمكن التراث الروحي المصري من المصريين، أو بكلمة أخرى، حجم وثقل الموروث القديم، إضافة إلى التأثيرات الخارجية على تشكل وتناغم العبادات المصرية. فمن المعروف تاريخياً أن المصريين عاشوا حول وادي النيل، وفي الدلتا آلاف السنين دون أن يعكر تطورهم وافد خارجي، ويمكننا القول إن المصريين لم يعبروا حدودهم بعد توحيد (القطرين) الشمال والجنوب على يد مينا في حوالي ٣٣٠٠ ق. م. عندما غزا الدلتا، وأنشأ مدينة «منف»، فلبس تاج الجنوب الأبيض وتاج الشمال الأحمر، وظلت المملكة القديمة والمملكة الوسطى (شبه منعزلة) عن العالم، حتى جاء الهكسوس وحكموا الدلتا في حوالي ١٧٦٠ ق. م، أي بفارق يبلغ ١٥٥٠ عاماً منذ إقامة الدولة المركزية الموحدة، ويمكن أن نضيف إليها ألف سنة أخرى ـ وربما أكثر ـ عندما استقر المصريون كفلاحين حول النيل، لنرى تأثير العزلة الجغرافية والتاريخية على تأصيل وتجذر مصرية العبادات والثقافة.

ولتتبين المرحلة التاريخية الطويلة التي قضاها المصريون في شبه عزلة عن العالم الخارجي قبل مرحلة الخروج وراء الهكسوس وإنشاء الدولة الحديثة، قمنا بتجميع تخطيطي متوازن للتاريخ المصري القديم حتى دخول عمرو بن العاص مدينة الإسكندرية.



«مختصر تخطيطي بالتاريخ المصري حتى الفتح الاسلامي»

إنّ نظرة سريعة على هذا المخطط البياني، ترينا تسارع الأحداث على مصر في حوالي القرن الثالث قبل الميلاد وعدم توقفها، حيث يدخل المصريون مباشرة مرحلة جديدة كان تأثير العناصر الخارجية فيها هائلاً، بل ومحطماً للبنية الثقافية التقليدية التي ظلت راسخة لعشرات القرون، ولأسباب كان للجغرافيا فيها دور فعّال، لأننا لو نظرنا إلى مصر ذلك الزمن، لاكتشفنا أن المنطقة المأهولة بالسكان لا تشكّل أكثر من ٤٪ من مساحة مصر الكلية، أما البقية الباقية، أي ٩٦٪ فهي صحراء قاحلة. فكان المصريون محشورين بين حاجز من التلال يطوق الوادي الضيق جداً، والذي يصل في الجنوب إلى شريط مزروع على ضفتي النيل. المطر في مصر نادر، والواحات قليلة. ومن هنا، فإن المصريين يمكن أن يشبهوا سكان قوقعة، كل ما خارجها لا يتعلق بها: الصحراوات الشاسعة غرباً وشرقاً. في الشمال، دلتا متشعبة تجعل من الصعب اختراقها، أما في الجنوب فلم توجد دولة قوية في (السودان) يمكن أن تشكل تهديداً، رغم بعض الحالات الاستثنائية في فترة متأخرة بين القرنين الثامن والتاسع ق. م حيث حكموا مصر منذ الأسرة الخامسة والعشرين.

ليس معنى هذا، أننا نتحدث عن «جبرية جغرافية» في تاريخ مصر القديم، وإنما نتحدث عن دور أكبر للجغرافيا في ظل جهد وإمكانيات بشرية لم تتجاوزها تجاوزاً فعالاً، وفي ظلّ اتصالات بدائية لا تدعم هذا التجاوز. ومن هنا يمكن أن نفهم تعبير «اختراق الجغرافيا» مقابل «جبرية الجغرافيا» كضدين يتعاكسان ويعملان مع هذا سوياً تبعاً للمرحلة ولإمكانيات البشر عصرئذٍ، حيث بدأ المصريون (الاختراق) عبر توحيد الأقاليم، وإقامة الدولة المركزية، بل قبل ذلك بزمن طويل عندما روضوا النهر وعرفوا الزراعة المنظمة، كحاجة ملحة للبقاء. ومع هذا، ظل هذا الاختراق مكتفياً ذاتياً، إلى أن جاءت مرحلة «الاختراق الخارجي»، فاكتشف المصريون أيضاً «الحاجة للمدى» ـ على حد توصيف راتزال[1] ـ أو ما يسمى «المدى الحيوي» لأمن (الجغرافيا) المصرية، مضافة إليه مزايا التوسع الخارجي.

إذن، إنبنت مصر في ظل أمان طويل عمره يزيد عن ألفي سنة، ساعدها في ذلك وجود أرض خصبة، إلّا أنّ انخفاض النيل معظم أيام السنة، كان يستدعي الجهد لتنظيم المياه وترويضها، أي أن المصري كان قد تجاوز مرحلة انتظار الطبيعة أن تمنّ عليه لكي يعيش، بل تعامل معها تعاملاً فعّالاً يستدعي نظاماً إجتماعياً وإدارياً راقياً، هذا إذا قارنّاه بالقبائل الصحراوية التي ارتبطت بالرعي وبالطبيعة ارتباطاً مباشراً دون كبير تدخّل في الحياة، مما جعلها في حالة ارتحال دائم بحثاً عن المياه والموارد.

لقد فرضت العزلة على قدامى المصريين، أن يطوّروا نظماً مستقلة بذاتها دون تدخل خارجي مؤثر. ولأن الحياة لم تتغير حولهم آلاف السنين، النيل هو النيل، الانحسار والفيضان يتعاقبان دورياً، الأرض هي الأرض، والصحراوات القابضة حول الوادي كما هي، فلِمَ لا يتجملون عند عادات موغلة في القدم؟. حتى الغرباء الأقل طوراً في الحضارة تعلموا لغتها وتديّنوا بدينها، وعندما حكموها، حكموها بالطريقة المصرية.

(١) انظر كتاب أرمان كوفيليه: مدخل إلى السوسيولوجيا. مصدر مذكور سابقاً، ص ٢١٠.

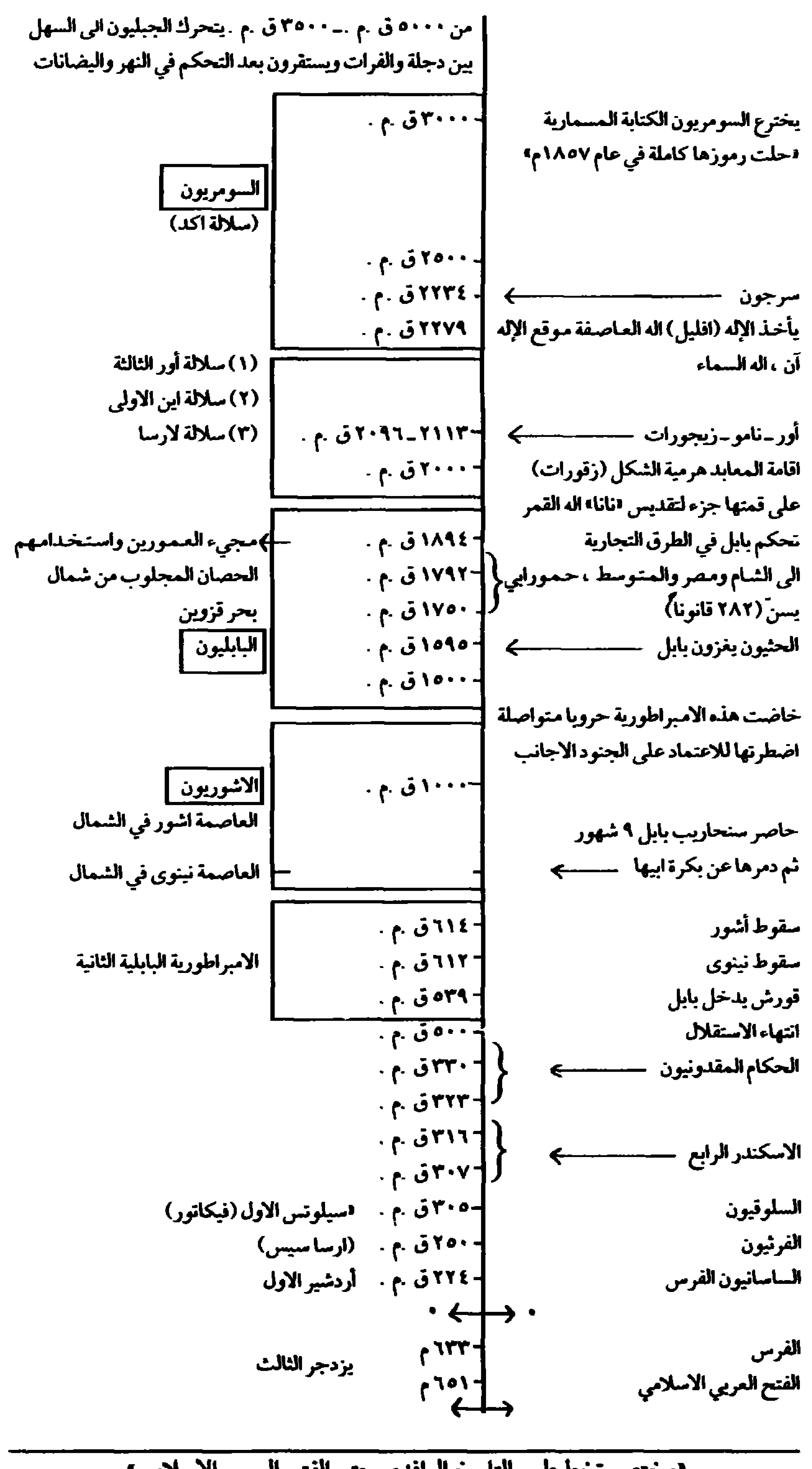
فرضت الوضعية المصرية نفسها على السيد الوافد، فالعادات والطقوس والمعتقدات كانت قد تشكّلت وتطورت تطوّراً بطيئاً منسجماً دون عناصر دخيلة، لدرجة تجعلنا نقول بأن الثقافة المصرية هي ثقافة ارتبطت ارتباطاً كبيراً بهذا النيل وبالزراعة، وتجعلنا نطلق عليها «حضارة زراعية»، قبل أن تعرف الغرباء، وتبدأ بنيتها الثقافية الخاصة تتضعضع شيئاً فشيئاً، مما فتح مجالاً لتفكك اللغة المصرية القديمة لصالح لغات مختلفة، ولتبنّي أفكار وافدة على حساب الأفكار القديمة، ويمكن أن نضيف بأن هذا التضعضع كان عاملاً مهماً من عوامل إنتشار الإسلام بين المصريين.

ولم تكف الفترة القصيرة للمسيحية في مصر، تلك العقيدة التي عاشت في ظل صراع دائم سواء عندما تبنّاها المصريون كإعادة إنتاج للموروث الثقافي في المنطقة، وفي مصر أساساً، في فترة مقاومة الحكم الروماني، أو عندما أعلنتها الأمبراطورية الرومانية ديانة رسمية عام ٣٢٤ م، فلما أخذت الخلافات تشتدّ حول طبيعة المسيح، ارتدّ المصريون إلى «أوزيريس» يستلهمونه في المعركة ضد الأجنبي، حيث إن «الميزة الكبرى التي امتازت بها المسيحية، كانت عقيدة التجسيد وإيمانها بمنقذ إله وبشر في آن واحد: (إله من طبيعة أبيه)، و(بشر من طبيعة أمه). . . واستطاع آريوس (قس كنيسة الإسكندرية) بإنكاره مذهب الطبيعة الواحدة، أن يقطع هذا الاتصال الذي أوجدته المسيحية بين تعالي الإله وتفاهة الإنسان»[1]. نقول إن التبني النهائي المصري للمسيحية لم يكف بعد ثلاثة أو أربعة قرون على الأكثر - في ظل صراع وجودي ومذهبي متواصل - أن تشكّل مقاومة حقيقية لمواجهة الثقافة الوافدة من جزيرة العرب، لأن الحالة المصرية القديمة، كانت قد انتهت منذ زمن بعيد، أو بمعنى أدقّ، كانت الثقافة التقليدية قد تحوّلت إلى خليط جديد متنوع. ولم يستطع الكهنوت القديم في طيبة بتحوله إلى المسيحية، أن يجعل إعادة الإنتاج بالأشكال الجديدة كافياً أمام نمط إمبراطوري عالمي بدأ بالهلينية، واكتمل بالأمبراطورية الرومانية، فلما تبنّى الرومان المسيحية، كان عليهم أن يعيدوا الصياغة أو الإنتاج من جديد. لم تكفهم الخلافات المذهبية، ولا التقوقع القومي في الصعيد بعيداً عن التأثيرات الخارجية، وهكذا عندما جاء الإسلام، كانت المعركة التاريخية قد حسمت نهائياً لصالح النمط الخراجي، أو (الأمبراطوري) على مستوى العالم القديم، وأصبحت مصر فيه مجرد طرف يدور في فلك مراكز ظلت تتغير باستمرار.

إن هذه الإطلالة السريعة على بعض التاريخ المصري القديم يعذرنا فيها الرسم التخطيطي المفصل الذي جمعنا فيه قاصدين الخطوط العامة، لكي نحاول تجنّب السرد وصولاً إلى تبيان دورة العزلة والدمج. العزلة التي شكلت مصر كمركز محلي قديم مستقل بذاته. والدمج الذي جعلها طرفاً في منظومات خراجية متعاقبة. هذه العزلة لم تتح لغير المصريين الحالة نفسها، حيث انفتح المجال واسعاً أمام سيولة ثقافية بين اتجاهات عدة كان مركزها بلاد ما بين الرافدين حيناً، أو في الصحراوات الواقعة بين المراكز القديمة حيناً آخر.

لتوضيح الصورة أكثر قمنا بتجميع تخطيطي آخر - تجنّباً للسرد الطويل - للتاريخ القديم لبلاد ما بين النهرين، فنؤكّد بذلك ما توصلنا إليه وما نريد أن نصل إليه.

(١) إيدرس بل: مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي. نقل وترجمة د. عبد اللطيف أحمد علي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٨، ص ١٦٣.



«مختصر تخطيطي بالتاريخ الرافدي حتى الفتح العربي الاسلامي»

(قارنه بالمخطط المصري)

قارن، إذن، الصورة الرافدية بالصورة المصرية، وعند المقارنة المتأنية، ستكتشف حجم الحراك العرقي داخل المنطقة الممتدة من الخليج العربي شرقاً، ونهري دجلة والفرات في الوسط، إلى البحر المتوسط غرباً، بحر قزوين شمالاً، وشمال شبه الجزيرة جنوباً. فإذا أضفنا حجم التغيرات المتلاحقة في أهم حضارة قديمة نشأت بين النهرين، لاكتملت الصورة.

لقد عاش وتوافد منذ الألف الثالث قبل الميلاد السومريون، الأكاديون، العموريون، الكنعانيون، الآراميون، العرب، الحثيون، العيلاميون، اندمجوا واختلطوا وتفرّقوا، مزّقتهم الحروب وجمعتهم الهجرات. ونعتقد أنّ أحد الأسباب المهمة يكمن في وجود هذين النهرين وسط محيط صحراوي من التلال والسكان المتناثرين، بالإضافة إلى أنه كان مركزاً دون عوازل بعيدة مثل حالة مصر في العصور القديمة. فارس كانت قريبة، وشمال شبه الجزيرة قريب وآسيا الوسطى قريبة، وتتماس سوريا والأردن وفلسطين مع حدود الأمبراطورية القديمة.

هكذا عرفت هذه الأمبراطورية الاختراقات الدائمة عبر تاريخها، بينما استقرّ المصريون أكثر من ألفي سنة قبل أن يحكم الهكسوس الدلتا أو نصفها، بينما لم يأخذ الرافديون أنفاسهم إلّا وقد اشتعلت الحروب وتبدّلت الأمبراطوريات. فالأمبراطورية السومرية المحدودة بمدن الجنوب، تَنْهَدُّ تحت سلالة أور الثالثة الأكادية قبل أن تتم تمددها بما لا يقل عن سبعة قرون، ثم يأتي العموريون بعجلاتهم الحربية وخيلهم، ويدمرون السلالة الأورية، ثم يأتي دور البابليين فيُنشئون دولتهم على مساحة أوسع، وتأخذ آلهتهم دور الآلهة القديمة، فيصبح «مردوخ» عظيم الآلهة وقد احتلّ موقع الإله «آن» السومري إله السماء، بل ويسرق كل صفات الآلهة الأخرى، ويكاد يصبح الإله الواحد. لكن الأمبراطورية البابلية تنهار على يد العسكر الآشوريين، الذين لم يبقوا ولم يذروا، وتحولت كل إنجازات بابل إلى حطام. ويعبّر آشور بانيبال عن ذلك قائلاً: «في رحلة أربعة وعشرين يوماً فقط حطمت أرض كل عيلام». تحولت بابل إلى مستنقعات ودمرت قنوات الري والبيوت وذبح الأطفال والنساء. توسعت الأمبراطورية الآشورية حتى النيل وسيطرت على الوادي حتى منتصف الطريق إلى مصر العليا. وبسبب حروبهم المتواصلة، اعتمدوا على البدو الآتين من الصحراء كجنود مرتزقة بعد أن خسروا معظم جنودهم إلى أن انقضّت بابل الثانية عليهم ولم يتمّوا أربعة قرون فقط. وبعد حوالي سبعين سنة فقط سقطت بابل الثانية تحت ضربات «قورش» الفارسي.

الخلاف بين الصورتين بَيِّنٌ إذن. هنا تعدد إثني أكبر، وهناك وحدة إثنية غالبة. هنا لغات متعددة تشابكت فيما بعد وسميت ـ توراتياً ـ بالسامية، وحاول اللغويون البحث عن مصدر واحد لها، إيماناً بفكرة دينية أصلها أن أولاد سام هم الذين عاشوا في هذه المنطقة، ومن ثم كانوا يتكلمون لغة أبيهم سام، وهي ـ لا شك ـ في منظورهم ـ لغة واحدة. وقد انزلق بعض العلماء في هذا (الخطأ) بسبب (اللاوعي الديني) اعتماداً على التشابه اللغوي الكبير بين عناصر البابلية والآشورية، العبرية، الكنعانية، الآرامية العربية.. الخ. وسنحاول أن نقدم تصوراً مخالفاً لهذا البناء في فصل عن اللغة والتاريخ.

نعود الآن إلى الصورتين، فنكتشف هنا حروباً متواصلة وهناك سلاماً غالباً حتى إن الجيش

المصري كان قليل العدد قليل التسليح، ولذا لم يستطع مواجهة العجلات الحربية الأسيوية، ولم ينم هذا الجيش إلا بسبب الدفاع عن مصر ضد الهكسوس وملاحقتهم وإقامة امبراطورية وصلت إلى بلاد الرافدين، مما جعل الحروب تتواصل بعد ذلك بين هذه الدول الكبرى في المنطقة، وأدّت الحروب الطاحنة بين مصر وآشور وبابل والفرس بين ٨٠٠ ـ ٥٠٠ ق.م. إلى دَوْس أو دَرْس الشعوب والقبائل القاطنة في طريق الجيوش المتحركة بين مصر وهذه الممالك. وكانت هذه القبائل مضطرة إلى التحالف مع المنتصر، أو الانهيار ثم الانسحاب والشتات إلى الأماكن الآمنة. وكانت هذه حالة القبائل البدوية في الأردن وفلسطين وشمال جزيرة العرب، والتي أخذت أشكالاً سياسية في لحظات التاريخ، متلائمة مع علاقتها بالقوى الكبرى المتصارعة في المنطقة، كأن تشكّل حاجزاً جغرافياً مهماً لحماية أطراف الأمبراطوريات ضمن اتفاقيات أو توازنات بين هذه القوى المسيطرة.

لقد أدّت الحروب المبكرة في بلاد الرافدين دوراً مغايراً لحالة (السلام) النسبي التي نعم بها المصريون في المرحلة ذاتها من التاريخ، وانعكس هذا على شكل المنتوج الثقافي والروحي لكل من المنطقتين، فبسبب التنوّع الإثني الرافدي، نرى التنوع الثقافي، حيث تركت لنا الكتابة المسمارية والنقوش والتماثيل والأحجار والمعابد قصصاً وملاحم، تتراص بجانب بعضها البعض، تأخذ فيها الآلهة مواقع الأخرى، أو تنفيها أو تسودها، تبعاً (للمدينة/ الدولة) التي تحكم حينذاك، فتحس وأنت تقرأ الأدب الرافدي بحالة من القلق الروحي الذي لم تحسم فيه مسائل وجودية كثيرة تخص حياة الإنسان وموته. «جلجامش» يبحث عن الخلود فيقوم بمغامرة طويلة من أجل نبتة الخلود فلا يجدها وقد ضيع معظم عمره في الترحال. كُتب على الإنسان الموت الأبدي. بينما أخذت فكرة الموت في الديانة المصرية طابعاً مغايراً، حيث كُتب على الإنسان الخلود الأبدي، فلقد استطاع الإنسان الحصول على الخلود بعد الموت مباشرة عندما أقام العالم الآخر وأقام وسائط التنعم فيه. نضجت فكرة الموت على نار هادئة عبر عشرين قرناً كانت كافية لترسيخ العبادات المصرية رسوخاً بدا محافظاً في كل فترات التاريخ، ولم تستطع الحروب التي أتت على مصر أن تزحزحه أو تضعضعه إلا بعد أن مرّ ألفان آخران من الأعوام، ومع هذا بقيت آثاره في عبادات اليوم سواء في المسيحية أو الإسلام. من هنا يمكننا أن نطلق على العبادات الرافدية عبارة العبادات (المفتوحة)، وعلى العقائد المصرية العقائد (المحافظة)، وليس هذا توصيفاً أخلاقياً وإنما هو مجرد تحديد لغوي لمساحة التنوع داخل المنتوج الثقافي للمركزين الحضاريين القديمين، وهو تحديد نسبي يرتبط بخصائص تتعلق بالفترات الزمنية الموغلة في القدم وقبل أن يعرف العالم الأمبراطوريات العظمى التي استطاعت أن تُسوِّد فكرة أو أخرى على مستوى مساحة جغرافية كبيرة من العالم القديم.

الخاصية الرافدية أن هذا الإنتاج الثقافي المتنوع، كان أرضاً مولوجة على الدوام، يمكن أن تأخذ ويمكن أن تعطي بسهولة، أي أن القاعدة كانت حراكية في الاتجاهين، ولذا تقاربت لغات هذه المنطقة الجغرافية تقارباً كبيراً، عبر السيادة والتأثير والتأثّر حتى ظن البعض أن أصلها مركزي كما أن الإله مركزي أيضاً. وانتقلت الآلهة الرافدية إلى جزيرة العرب والشام وفلسطين وفارس، فهذه عشتار عبدها اليهود «فذهب سليمان وراء عشتاروت فغضب الرب على سليمان» (سفر الملوك الأول/ ١١) وعبدها العرب باسم «عثتر» في اليمن، وأصبحت عند الآراميين «أستير». أما العزى، فيمكن أن نشاهدها في

النقوش البابلية بنفس الإسم «Izzu»[1] ودعاها البابليون «عشتار» و «بيلتي». كذلك «مناة» هي «مناتو» آلهة الموت البابلية. وكانت بنت الإله عند البابليين وبنت الإله عند العرب الشماليين أيضاً، ومثلت الموت والقدر عندهم[2]. والأمثلة كثيرة. وهكذا انتشر التأثير الرافدي في مرحلة مبكرة جداً. بينما لم يحدث التأثير المصري إلا في مرحلة متأخرة بعد أن وصل المصريون إلى غرب آسيا، وغزا المدمريين الهلينيون بقيادة الإسكندر، حيث جعلت هذه العزلة المصرية عن المنطقة لفترة طويلة، منتوجها الثقافي يكاد يكون محلياً محضاً، وظلّ نظام الكهنوت مقتصراً على الملوك والكهنة المتخصصين في طقوس السحر والشعائر الدينية. ويعزو البعض انتقال التراتبية الكهنوتية المصرية إلى الديانة المسيحية، إلى تأصلها داخل الأشكال الدينية في مصر وانتقالها عبر الأمبراطورية الرومانية إلى كل الأقاليم التي دانت بالمسيحية.

في العبادات المصرية تبدو الحالة السحرية واضحة جداً، وانتقلت منها إلى اليهودية فيما بعد، لكننا لا نجد نظيراً لها في المعتقدات الرافدية بالعمق نفسه. وهذه الخاصية المصرية ارتبطت بفكرة الموت والعالم الآخر، ووصلت بها إلى حالة قريبة جداً من الحالات التي أخذت منها الأديان المعاصرة كلها، حيث سيطرت على العبادات والطقوس سيطرة واضحة، فلا يمكننا أن نتحدث عن العبادات المصرية دون أن نتحدث عن الحساب في العالم الآخر، وهي أفكار مصرية أصيلة عمادها نضوج فكرة الضمير الإنساني ودور المسؤولية الشخصية.

تمتعت الروحية المصرية بميزة تبلور المفاهيم الدينية لدرجة أنها كانت أولى المعتقدات التي خرجت بصيغة توحيدية عندما أهملت الآلهة المحلية وآلهة الأقاليم وتركزت في آلهة محدودة العدد، بل ألغيت لحساب التوحيد الإخناتوني قصير العمر، وإنْ سادت التعددية المقبولة الظاهرة الدينية المصرية. وهي ظاهرة مشابهة للحالة الرافدية، لكنها أقل حدة في الحالة المصرية، حيث احتوت المفكرة الرافدية ما يقارب الخمسين إلهاً، لكثير منهم أدوار رئيسية، بل وانتقلوا حولهم بأسماء كثيرة وبأشكال متنوعة.

دعنا ننظر للجانب (السلبي) من المحافظة الدينية المصرية، وهو توصيف رغم «حاكميته» مفيد في إخراج بعض النتائج إلى النور، حيث تسببت هذه المحافظة في انهيار التوحيد الإخناتوني بسرعة عجيبة، أمام كهنة «آمون» في طيبة، بعد موت «امنحوتب الرابع» الذي سمى نفسه «إخناتون». حيث كان الكهنة يعينهم الملوك في البداية، ثم في الدولة الحديثة وما بعدها «تطورت طبقة الكهنة، وأصبحت الوظائف الهامة وراثية، وسُمي الكهنة المحترفون (خدم الآلهة). ومن الطبيعي أن تكون هناك أنواع متعددة من التقسيمات الفرعية للكهنة تبعاً للوظيفة التي يشغلونها، ولم تكن إدارة الأملاك الفخمة التي تملكها المعابد أقل المهام المخصصة لهم»[3].

---

(1) انظر محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب. بيروت، دار الحداثة، ط٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(2) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(3) انظر كتاب جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٣، ص ١٧٣.

فالسلطة والثروة التي حصل عليها الكهنة في الدولة الحديثة، خلقت (طبقة) تتعايش من الاحتراف الديني، معادية لأي تغير، ولذا كان التغيير استثنائياً في حالة مصر القديمة إلى أن قوي الامتزاج المصري الخارجي، فبدأ التغيير يتسلل رويداً رويداً إلى الثقافة المصرية، لكن الروح الدينية المصرية انزرعت في روح الأمبراطورية الهلينية وانتقلت إلى آسيا وأوربا، حيث انتقل الآلهة المصريون بأسماء جديدة إلى كل مكان، بالإضافة إلى رصيد قديم كان قد غزا المنطقة المحيطة عندما خرج المصريون وراء الهكسوس وأقاموا امبراطورية واسعة، تمثّل أول ما تمثل في القبائل الصحراوية الوسطى بين الرافدين ومصر، وأولها ما سمي فيما بعد بشعب إسرائيل؛ فكما كانت هذه القبائل مَدَاساً من الشرق والغرب، كانت مهمتها حمل الثقافة بين الغرب والشرق، وإن وضعت عليها اسمها، فهي لم تكن منتجة ثقافة بحكم بنيتها وظروفها، ولكنها كانت حاملة ثقافة بحكم الظروف عينها.

حملت الجيوش الإغريقية إذن، الروح المصرية إلى كل العالم القديم فوجدت فكرة «إبن الإله» نموذج فكرة «المُخلِّص» التي سيطرت على اليهود بسبب الشتات التاريخي، تلك الفكرة التي احتدت بقوة بحكم التشتيت الروماني للدويلات التي قامت في فلسطين، فخرجت المسيحية بروح مصرية، وغدا المخلِّص اليهودي مخلصاً مصرياً من الشريعة المتزمّتة الطقوس والقوانين الصحراوية، فاغتنت الفكرة اغتناءً جديداً.

٢ - اللاوعي التاريخي، والوعي بالتاريخ:

يقول هنري مارو في كتابه القديس أوغسطينوس ونهاية الثقافة القديمة: «نحن نملك بفضل الكتاب المقدس تاريخاً لأصول الإنسان، وتاريخاً للشعب المختار، وإعداداً لمجيء المسيح للحياة..»[1].

يطرح قوله هذا إشكالية من إشكاليات كتابة التاريخ التي خلقها الكتاب المقدس نفسه، وخلقت وهماً راسخاً بأننا نمتلك حقاً، تاريخاً لأصول الإنسان، وتاريخاً حقيقياً لبني إسرائيل، وإعداداً لا لبس فيه لمجيء المسيح. فلقد تسللت هذه الأوهام إلى رؤوس المؤرخين الذين لم يتخلصوا تماماً من (التأريخ) التوراتي تخلصاً كاملاً في محاولة بناء تاريخ الحياة القديمة، بل وبنوا نتائج خطيرة على مثل هذه التصورات. ولا زال القصص الديني الذي تربّى عليه الناس جميعاً، قائماً في النسيج الحي للمخزون الذاكري الفردي والجمعي للإنسان، يضمن له استتبابه النفسي من وعورة البدايات المجهولة المغرقة في القدم، ويريحه من عناء السؤال: من أين أتينا؟ وإلى أين نذهب؟، لأنه يجيب إجابة مسبقة يقينية وكاملة، لا احتمالاً يحتويها ولا نسبية فيها.

المفردات الدينية تملأ صحائف المؤرخين، فالعالم لا زال ينقسم إلى أبناء حام وسام ويافث؟ وكذلك الذين استبعدوا الأساطير في محاولة بناء تاريخي علمي، لم يسلموا من استخدام المفردات نفسها، دون بذل أي جهد في بناء مفردات بديلة تكون أكثر تحديداً وجدوى من الناحية العلمية، لأن شيوع المصطلحات الدينية يحتاج شيوعاً مقابلاً لمصطلحات صارمة من الناحية العلمية، لا لشيء إلا

(١) انظر جوزف هورس: قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٦ م. ص ٣٤.

لتعميق الأرض التي يقف عليها «علم التاريخ»، وبدون هذا التعميق، ستكون النتائج قاصرة ما دامت مبنية على أسس قاصرة.

ولكي نحدد مفهوم «اللاوعي» التاريخي بدقة أكثر، سنأخذ مثلاً من قصة الخروج في التوراة[1] تلك القصة التي تقدم تاريخاً لما سمّي «بشعب الله المختار»، وتسرد الأحداث والوقائع عبر أبطال: موسى وإله «يهوه» ـ هارون ـ القبائل الفارّة من مصر، المتمردة حيناً والراضخة حيناً آخر، والتي تتقدم لتمتلك فلسطين عبر رحلة استمرت أكثر من أربعين عاماً، ولم تنته بعد. القصة مفعمة بالآلام والأحزان والجوع في رمل الصحراء، ولولا تدخّل «يهوه» إله الشعب في الوقت الملائم دائماً لانقرض «بنو إسرائيل في سيناء».

الكل يعرف القصة، اليهودي والمسيحي بحكم الإيمان، والمسلم بحكم الإيمان نفسه، ويتعامل مع هذه الوقائع باعتبارها وقائع تاريخية حدثت في زمن قديم، وتمتلك مصداقيتها من الإيمان بها، والإيمان بها فقط، لدرجة أن أستاذاً في التاريخ المصري والشرق الأدنى القديم، يهاجم «جاردنر» لأنه قال بأن قصة موسى يجب أن تعامل كأسطورة مثل قصة الخلق، بسبب انعدام الوثائق والحفريات والآثار عنها[2]. فيقول: «والرأي عندي أن العلامة جاردنر قد أخطأ كثيراً في تصوره عن قصة خروج بني إسرائيل من مصر، ذلك لأن القصة ـ وإن لم تذكر في المصادر المصرية القديمة لأسباب سنذكرها فيما بعد ـ فقد ذكرت بالتفصيل في التوراة والإنجيل والقرآن العظيم».

تعامل جاردنر مع القصة باعتبارها تراثاً روحياً لشعوب الشرق وليست وثيقة يمكن الاعتماد عليها في بناء تاريخ علمي، وإن كانت وثيقة يمكن أن تشير إلى حادثة تاريخية معينة هي طرد الهكسوس من مصر ـ كما يقول ـ واعتبر فرار بعض العبيد من سادتهم المصريين حدثاً هامشياً في التاريخ المصري، ضخمه هؤلاء الخارجون ليصنعوا لأنفسهم تاريخاً سوف يصبح فيما بعد كل التاريخ المنغرس عميقاً في رؤوس البعض، ونسميه نحن «اللاوعي التاريخي»، بالدلالة النفسية Subconsciousness أو Unconsciousness، وليس بالمعنى الوصفي لكلمة اللاوعي، أي تمثل التاريخ في ذهنية المؤمنين في العالم.

ونعتقد بأن ذلك «اللاوعي» هو الذي وجّه خطى الدكتور «مهران» لبناء نتائج تاريخية على يقين إيماني، فما دامت الكتب (السماوية) قد ذكرت الأمر، فلا بد أن القصة تاريخية لأن الله هو صانع التاريخ وله الحرية أن يصنعه كيفما شاء. وبما أن القصة تاريخية، فلا بد أن انعدام الوثائق كان أمراً له أسبابه، والأسباب هي: (١) الصراع بين الملوك المؤلهين وبين دعوات هؤلاء الأنبياء كابراهيم ويوسف وموسى. (٢) رغم أن يوسف كان وزيراً في مصر، إلّا أنه كان يعيش في عصر الهكسوس وهو عصر بغضه المصريون فلم يسجلوا عنه شيئاً إلّا النزر اليسير. (٣) لم يذكر التاريخ المصري موسى، بسبب أن المصريين لم يستسيغوا أن يهزم مليكهم في حرب خاض غمارها وانتهت بغرقه هو وجيشه.

نعم، لا يمكن لنا أن نتصور أن الوثائق المتروكة ـ وإن اكتشفت كلها ـ تتحدث عن كل صغيرة

---

(١) راجع الفصل الخاص بالقصة في بناءاتها التصورية (الفصل الثالث).

(٢) انظر: محمد بيومي مهران: الحضارة المصرية القديمة، ط ٤، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩ م، ص ٥٧٣.

راجع أيضاً: A.H. Gardiner: *JEA*, 10, 1924, pp. 88.

وكبيرة من الوقائع التاريخية، بسبب الصراعات الدائرة، ومن يسجلون التاريخ، وكم بقي من تاريخ هؤلاء وتاريخ أولئك؟ ماذا امحى؟ ولِمَ كتب بهذه الطريقة؟ وكلها أسئلة طبيعية عند تحقيق أي وثيقة أو نص أو نقش. ولا يمكن لنا أن نخدع أنفسنا بصحة كل ما يسجل، وما تركه لنا الأقدمون، حتى ولو جاء على تماثيل المعابد، وفي متون الأهرامات، وعلى الجدران، ومع الموتى وفي البرديات؟. نعم، هناك بطولات لم تحدث، ومعارك وهمية، وانتصارات حقيقية، وخليط من هذا كله. وتبقى الدلالات حكماً نسبياً رغم كل شيء.

لكن هذا شيء، وبناء التاريخ شيء آخر، ونعتقد أن التاريخ في حد ذاته ليس علماً بالمعنى الدقيق لكلمة علم، لأن التاريخ كتلة عامة كبيرة الملامح، نتحدث عنها كما نتحدث عن الكون والإنسان والأرض والهواء والخلق، عالم، العلم فيه بناء تصورات ترجيحية عن الماضي، بل عن أجزاء من هذا الماضي. يُعزل الجزء من سياق ويُتصوّر في جميع حالاته، ثم يعاد مرة أخرى إلى السياق المنتزع منه ليرى الآن كجزء من كل.

فهل هذه هي حالة التصور «البيومي»؟[1].

التصور البيومي لا يبني بناءات ترجيحية، وإنما يبني بناءات تقوم على ذاكرة إيمانية أو «لاوعي تاريخي» جاءت أولاً بالنتيجة، وعليها بعد ذلك أن تبحث عن أسبابها، وأن تخلق لها أسساً حتى ولو كانت وهمية. بناءات تقف على رأسها، فتبدو كأخطبوط هلامي في الهواء ينكسر لأقل جهد ترجيحي - دعنا نقول - لأقل جهد علمي.

إن التصورات من هذا النوع لا تعرف كلمة قد أو ربما، ولغتها ذاتية، واختياراتها لمفرداتها لا تختلف كثيراً عن المفردات المقدسة[2]، بل واختياراتها حكمية لا تهتم بشروط إنتاج النص أو الواقعة أو الوثيقة أو الحالة أو الظاهرة، ومن ثم يجب أن تكون منعزلة تماماً عن شروط الرائي.

إذا عدنا ثانية إلى قصة الخروج - كمثال جزئي عن الحراك الثقافي - سنقرأ في عدة أسفار كاملة أوردتها التوراة بالتفصيل، حتى موت أو مقتل موسى. ثم انتقلت هذه النصوص إلى المسيحية عندما تبنى المسيحيون التوراة كعهد قديم، والإنجيل كعهد جديد. ولأنه لا يمكن لهذه النصوص أن تتجاوز المنطقة العربية، وهي تنتقل من مكان لآخر عبر اليهود المسيحيين، والتجار والجيوش الأمبراطورية المارة هنا وهناك، لتعلو مرة أخرى بانتشار الإسلام على مساحة هائلة من الكرة الأرضية، ولتصل القصة إلى أقوام في أطراف آسيا وأفريقيا لم يكونوا يعرفون عنها شيئاً لتنضم إلى «لاوعيهم التاريخي» وتشكّل أساً

(١) نسبة إلى د. محمد بيومي مهران أستاذ التاريخ القديم في الجامعات المصرية.

(٢) يتحدث د. بيومي فيقول عن الفرعون « . . . وأن البلاد بما فيها ومن فيها ملك يمينه، ومن هنا كانت السلطات كلها في أغلب العصور تتركز بشكل واضح في يده، وقد باشر الملوك وخاصة الأوائل منهم سلطانهم بصورة تكاد تكون فعلية. غير أن هذا الوضع غير مقبول من الناحية العملية، ذلك لأن الملك لن يستطيع وحده أن يقوم بمسؤوليات الحكم الإدارية والدينية والقضائية وغيرها في أنحاء البلاد. . . » ص ١١. سقطت كلمة «غير مقبول» سهواً من دماغ الكاتب، لأنها كلمة ذاتية حاكمية في لاوعيه، لأن التعبير الأدق «غير أن هذا الوضع مستحيل من الناحية العملية». فالاستحالة أو الصعوبة مسألة موضوعية أما القبول وعدمه فمسألة ذاتية. وهي دلالة عرضية نموذجية للغة الكاتب، عرضناها كمثل لا أكثر.

مهماً من أعمدة استتبابهم النفسي عبر اليقين الإيماني.

ولا نعتقد إنساناً حصل على قدر ضئيل من الثقافة والمعرفة، لا يعرف قصة الخروج، وقصص الخلق والتكوين والأنبياء الأوائل الذين عرضتهم التوراة، ويعتبرونها جميعاً جزءاً من التاريخ، كما يعتبرون قصة الخلق، الواقع المصدق لولادة الإنسان على الأرض. فكثيرون لا يعرفون من تاريخ مصر - مثلاً - إلاّ يوسف الذي بنى الإهرامات(؟!) وأنقذ مصر من المجاعة، ونظم الري، وشق القنوات، وبنى مخازن الحبوب. ولا يعرفون من تاريخ مصر إلاّ الفراعنة الكفار أعداء الله الذي بشّر به موسى النبي. تاريخ مصر بالنسبة لهم، مأخوذ من (تاريخ) بني إسرائيل في مصر. وكوّن هذا التاريخ ذاكرتهم ولاوعيهم. طلاب المدارس في الوطن العربي - ليس في آسيا وأفريقيا البعيدة فحسب - يتعاملون مع ما أنجزه المصريون القدماء بانفصال روحي أو معنوي، لدرجة لا يحسون ولا يشعرون فيها بالتاريخ المجسّد في الآثار إلاّ إحساساً عابراً. وهذا يقودنا إلى سؤال عن تكوُّن الحس التاريخي لدى الشعوب؟. وهو مرحلة تسبق الوعي بالتاريخ الخاص لكل شعب على حدة.

الحسّ التاريخي لدى العربي حس مجتزأ، قطاعي، يأخذ من التاريخ (لحظة) وينسى (لحظة) أخرى. فالتاريخ المكتوب (للعربي) يمتد بعيداً لأكثر من أربعة آلاف سنة - والعربي الذي نقصده ليس العربي القديم في نجد والحجاز وإنما هو العربي بعد الإسلام والذي يشمل أقاليم حضارية كبرى تمتد من المحيط إلى الخليج كمجموعة لغوية واحدة - ومع هذا، لا يرى العربي إلا ألفاً وثلاثمائة سنة هي عمر الإسلام، بل ولا يرى منها إلا نقاطاً أو مذاهب أو فرقاً يتحمّس لأحدها ويدين برؤيتها للعالم القديم والجديد. أي أنه يتجزأ إلى أبعاض مضافة مرة أخرى، ومن ثم يفقد تاريخيته. فالحاسّة التاريخية المجزّأة تتحول إلى حاسة لاتاريخية لأنها لا ترى من التاريخ إلاّ ما يوافق هواها ورؤاها، وينسجم مع إيماناتها.

هذه نقطة أولى. النقطة الثانية أن الحس التاريخي العربي هو حس منقطع، أي أنه لا يتقدم للأمام، ولا يعود إلى الخلف. يقف عند زمان لا يرى ما بعده ولا يرى ما قبله. التاريخ محصور بين المحورين: البدء والنهاية. تاريخ مغلق على ذاته، يدور فيه العالم كله لغاية محددة وهدف معروف (الخلق ← العبادة ← الفناء ← الحساب).

نستطيع أن نمدّ الخط على استقامته، فتنوع صفات هذا الحس التاريخي، الذي تحوّل بالإيمانية إلى «لاتاريخية»[1] تسود الفكر وتسيطر على الأذهان.

عندما يقول المسعودي: «وأما المقاييس الموضوعة بمصر لمعرفة زيادة النيل ونقصانه، فإني سمعت جماعة من أهل الخبرة يخبرون أن يوسف النبي عليه السلام حين بنى الأهرام(*)، اتّخذ مقياساً لمعرفة زيادة النيل ونقصانه، وأن ذلك كان بمنف..»[2] فإنه لم يكن يرى غضاضة في الأمر، لأن التراث (اليهودي) الذي سُوِّدت أساطيره في العقول كان قد ترسخ في المنطقة وبشكل مشوّه، بسبب ظاهرة

(١) لتعميق مفاهيم مثل «التاريخية»، «التاريخانية» يمكنك العودة إلى د. عبد الله العروي في كتابه العرب والفكر التاريخي. ص ١٧٣، ١٧٤، ٢٠٥، ٢٠٧.

(*) قال مناحيم بيجين الذي زار الجيزة بطائرة مروحية بأنه جاء ليشاهد الاهرامات التي بناها أجداده اليهود!.

(٢) المسعودي: مروج الذهب، ج١، ط٤، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١، ص ٣٨٠.

«الحمل البدوي» من إقليم إلى آخر، لأن الشعب المصري في قديم الزمان كان يمتلك خبرات إدارية ومعمارية وفلاحية ودينية، وما كان يحتاج صحراوياً كيوسف لينظم له استهلاك المياه ويبني له الإهرامات، وكل الذي (برع) فيه ـ بعد الرواية الدينية طبعاً ـ هو الرؤى والأحلام أثناء نومه العميق(!) ثم جاءت القبائل الرعوية التي طردها القحط لتعلم المصري وتهديه إلى الله الواحد خالق الحب والنوى(!).

ويواصل المسعودي أيضاً: «. . . فقيل له: فمن أول من سكن مصر؟ قال: أول من نزل هذه الأرض هو مصر بن بيصر بن حام بن نوح، ومَرَّ في أنساب ولد نوح الثلاثة وأولادهم وتفرقهم في الأرض. .»[1]. كانت هذه هي حدود المعرفة التي انتشرت في المنطقة وسادت، ولا يسأل أو يلام عليها المسعودي، وإنما يُسأل فيها العنصر الفاعل في سيادتها في المنطقة؟

لكننا قد نسأل وجهات النظر النقدية التي تسهم هذه الأيام بفعالية في التعامل مع تراثنا، عندما تقول مثلاً أقوالاً لا تختلف عن المسعودي إلّا في الصياغة لا أكثر؛ كيف؟

فلنقرأ سوياً هذه المقاطع: «من المعروف أنه بعد انهيار مركز اليمن السعيد التجاري، ودمار سد مأرب الشهير، نزحت القبائل اليمنية نحو الشمال، لتستقر في أنحاء من بلاد العرب، واستقرّ أكبرها «خزاعة» في المنطقة التي أصبحت تعرف باسم مكة. .»[2].

تعود إلينا الآن أسطورة مشابهة عن ذلك السد العجيب الذي أكلته الفئران، والذي تسبب انهياره في هجرة شعب بكامله إلى الشمال، وبدلاً من البحث عن أسباب التشابهات التاريخية بين جنوب الجزيرة وشمالها، اخترع الخيال العربي القديم هذا السد الكوني الذي حجز المياه، وبعد أن سقط، غرق اليمنيون بفيضان أشبه بفيضان نوح(!!).

ونظراً لهيمنة السد العجيب على «اللاوعي التاريخي» تحير بعض العلماء وهم يتحدثون عن الوثنية داخل بلاد العرب. فيقول د. محمد عبد المعيد خان: «ومن أغرب الأمور ألّا تتأثر الوثنية العربية بأهل الجنوب، كما تأثّرت بالعرب الشماليين، وكان أجدر أن تكون الوثنية في بادية العرب هي الوثنية اليمنية نفسها، لهجرة أهل اليمن إلى الشمال بعد حادثة سد مأرب. ولكن الوثنية الحجازية، يظهر أنها صورة تقليدية للوثنية البابلية»[3]. وهي قصة تروى كثيراً في الكتب التراثية التي تتحدث عن جذور الشعوب في المنطقة، وبالطبع يشكّل السد «العملاق» ـ (الخشبي الترابي الذي أكلته الجرذان على حد وصف وهب بن منبه)[4] ـ بطل القصة.

وهذا شكل آخر من أشكال تمثيل أو ظهور (اللاوعي التاريخي) في ثقافتنا، وهو جزء من تراث

---

(١) المسعودي: المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٢) سيد القمني: **الأسطورة والتراث**، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٢، ص ١٢٢.

(٣) محمد عبد المعيد خان: **الأساطير والخرافات عند العرب**، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٤) وهب بن منبه: **كتاب التيجان في ملوك حمير**، ط ١ سنة ١٣٤٧ هـ، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨. (حيث ترى ظريفة رؤيا الكارثة فيقوم زوجها عمرو بن عامر ملك متوج تبع فيبيع أرضه خلف السد ويرحل إلى الشمال نحو الحجاز ومكة. . . الخ).

المنطقة، لم يأت شيء من خارجها، وإن شكّلت القبائل/ المداس أو القبائل/الكرة نقطة الذروة في تمثل مجمل تراث المنطقة: التراث المصري، التراث البابلي الآشوري. التراث الكنعاني، فأعيدت صياغته من جديد بكل هذه الأبعاد، لدرجة صدق فيها البعض أسطورة «شعب الله المختار»، أو على العكس من ذلك حمل القبائل/المداس (التي سميت فيما بعد ببني (إسرائيل) قصدية صهيونية في النهب والسلب وبناء الدولة على حساب العرب، حتى وإن كانت الوقائع قد حدثت وقامت منذ ثلاثة آلاف سنة تقريباً. وهي طريقة أخرى من طرق ظهور اللاوعي التاريخي سواء عند العرب الحاليين أو عند الصهاينة المعاصرين. وهي طريقة أيديولوجية واضحة يتمّ فيها تجاوز عشرات القرون لتسقط على حاضرنا في مشروع «دويلة صهيونية» على الشاكلة السليمانية (الحديثة طبعاً)، أو أن تنزع القبائل/ المداس القديمة من عشرات القرون لتتماهى مع الصهيونية الحديثة.

تتضح الرؤية الأخيرة بقوة في كتابي شفيق مقار عن التوراة[1]، ونستقطع من الكتاب الثاني[2] هذه المقاطع لكشف هذا البعد «اللاواعي» عند التعامل مع التاريخ، حين يقول: «في قراءة سياسية للتوراة، انصبّ البحث على استظهار المضامين والدوافع السياسية لما احتوته الأسفار الخمسة من العهد القديم، أي أسفار التوراة، من صياغات كهنوتية، ظاهرها الدين، وباطنها الاندفاع عديم الاعتدال صوب غاية أرضية[*] أعلاها الكهنة فوق كل غاية عداها، تمثّلت في الطموح إلى إقامة ملك أرضي دائم الاتساع، باستخدام عدد من الأساطير الدينية المأخوذة من ثقافات شعوب الشرق الأدنى القديم، وهو اندفاع أسبغت عليه المشروعية والقداسة بادعاء تواطؤ غريب في تاريخ الديانات..».

ويقول: «غير أن مشكلة اليهود كما هي واردة في كتابها الديني، وغيره من كتب اليهود، تمثّلت فيما قد يكشف عنه هذا البحث في أن الظمأ البدائي إلى الدم والجوع عديم الشبع، إلى الامتلاك بالنهب، وكلاهما ـ كما هو واضح ـ أبعد ما يكونان عن تسامي ديانة أخلاقية مبنية على الصلاح..»[3].

ويقول عن سرقة شعب الله المختار للمصريين أثناء الخروج بأن النهب شمل ما هو أثمن من المواشي والذهب والحلي «ونعني به النهب الديني والفكري والروحي، الذي لم يكن لموسى غنى عنه، وعن الانغماس فيه، كيما يستطيع تنفيذ مشروعه الذي تولدت عنه اليهودية وهو إقامة دولة كهنوتية يؤسّس ملكه عليها..»[4].

بالإضافة إلى تلك اللغة (اللاواعية) ـ بالمعنى النفسي التاريخي ـ يتعامل مقار مع التراث اليهودي باعتباره وقائع تاريخية وقعت، يوقع الباحث نفسه في فخ صعب الخروج منه.

وبلغة أهدأ ينزلق السيد القمني إلى الفخ نفسه حين يقول:

---

(1) وهما قراءة سياسية للتوراة و السحر في التوراة، لندن، مؤسسة رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠.

(2) مقدمة السحر في التوراة، ص ١٣.

(*) لا تنفصل الغايات الأرضية عن الغايات المجردة في أي شكل من أشكال الثقافات والعبادات والمعتقدات، وقد يكون الحديث عن علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية كلاماً مكرراً في الموضوع ذاته.

(3) المصدر نفسه، ص ١٧.

(4) المصدر نفسه، ص ٢٩.

«وهنا لا مندوحة من الاعتراف لهؤلاء الغبر الشعث ـ يقصد اليهود ـ أنهم كانوا الأصدق وعياً بالتاريخ في المنطقة، وظلوا مفتوحي الأعين والأذهان دائماً عليه، بينما كانت المنطقة في طريقها إلى غفوات متلاحقة، انتهت بسباتها الطويل الحالي. . . ومن هنا أخذ هؤلاء في تمثّل تراث المنطقة والتراث الكنعاني بشكل خاص، وهضموه بجودة عالية، ثم بدأوا إعادة صياغته بشكل جديد، بما يخدم مصالحهم الآنية والمستقبلية أيضاً، بوعي نفاذ لهذا التاريخ ودوره. مستثمرين في ذلك العملة صادقة الرنين، أقصد (الدين). . .»[1]. ثم يقول في صفحة ١٥٢: «إنما ما نراه، ونحاول إيضاحه في هذه الدراسة، هو وجود العمد والقصد من أهل التوراة، ليس لمجرد الفائدة العلمية والحضارية، إنما لتحقيق أغراض ومقاصد عظمى ستتضح في حينه. .».

إننا نتفق مع القمني في أن تلك القبائل المتحركة بين المراكز الحضارية القديمة كانت الأكثر تمثُّلاً لتراث المنطقة بحكم موقعها الوسط، وبحكم حركيتها ومرونتها، وبحكم حجم الضغط الواقع عليها، ولا نتّفق معه ولا مع مقار حول إسقاط مفاهيم معاصرة على مسائل قديمة، فنتحدث عن الظاهر والباطن، وعن القصد والعمد، وعن الأغراض الأرضية باعتبارها آفات شيطانية تلبّست الحالة اليهودية، لأن التمثُّل التاريخي نفسه، انتقل من فلسطين إلى مركز آخر كان قابلاً فيما بعد لتبؤ مكانة المركز القديم، وهو انتعاش الطرق التجارية العابرة مكة والآتية منها. إن تغيّر المراكز والأدوار مرتبط بظاهرة سأحاول معالجتها في الفصل القادم وأتجرّأ على إطلاق مصطلح «الحمل التاريخي» عليها.

(١) الأسطورة والتراث، مرجع مذكور سابقاً، ص ١٤٧.

الفصل الثاني

ظاهرة الحمل التاريخي

الارتحال حالة صحراوية معروفة، فالصحراء لا تعرف الاستقرار، صعبة التطويع، قليلة السكان. القرى الصحراوية التي تتبني حول العيون والآبار، لم تكف أبداً سكانها، فظلّ التوازن القبلي موجوداً فيها بمساعدة العوامل الطبيعية والأوبئة، وكذلك بالغارات والحروب المستمرة، أو بالرحيل عندما يزداد سكان تلك القرى عن حدود ذلك التوازن الديموغرافي.

الارتحال إذن أصيل في طبيعة الصحراء، لأنه بحث عن بقاء الإنسان في مواجهة قسوة عوامل الهدم الدائمة الفعل في الحياة. وبشكلٍ أدقّ هو وسيلة حيوية «للحفاظ على النوع من الانقراض». وشكّل الارتحال أنواعاً عدة: ارتحال سعي وراء إبل ترعى أو ارتحال كشف عالم جديد للإستقرار في هوامش البلدان الزراعية وعلى أطرافها، أو ارتحال تجارة ونقل للبضائع من هنا وهناك، مما يتطلّب وعياً باكتشاف الحاجات الزائدة أو الناقصة لدى هؤلاء وعند أولئك، أو ارتحال حشود في عمليات غزو محلة أولاً، وعندما تكبر أو تنتصر تأخذ أبعاداً أخرى لإخضاع شعوب مجاورة أو بعيدة.

الارتحال إذن متعدد الوجوه، وبسبب أصالته، كانت الثقافة إرتحالية، ويمكن أن نبحث فيها عن وجوهها الرعوية ـ الهجراتية ـ التجارية ـ العسكرية أيضاً. إنتاج الثقافة محدود بحدود إنتاج الطبيعة وجهد البشر، فالفكرة التي تترسّخ تحتاج زمناً طويلاً من الاستقرار، وهذا لم تؤمنه حالة الصحراوات القديمة إلاّ في بعض القرى المستقرة حول آبار وواحات، لكنها مع هذا، اعتمدت في حياتها (الثقافية) على مصادر متنوّعة أمنتها الهجرات المستمرة والتجارة والحروب. وظاهرة مكة قبل الإسلام مثل بينٍ، حيث تتجمع آلهة مساحة جغرافية هائلة الاتّساع في الكعبة أو في البيت، أي في مساحة صغيرة جداً، يحجّ إليها موسمياً. فالموسمية حالة إرتحالية أيضاً، بينما في الأقاليم الزراعية، كانت الآلهة المحلية تعلو الآلهة الأخرى، ولها مراكزها الأضيق محلية (الأقاليم في بلد واحد). وتسود الآلهة فقط عندما تسود سلطة أصحابها، وإنْ تظل الآلهة (المهزومة) تعبد في أقاليمها. فإن أخذنا المثال المصري للتعميق، نرى أن الآلهة كانت اختراعاً مصرياً خالصاً، ارتبط بالطبيعة الزراعية حولهم في معظم تاريخهم، وباستثناءات محدودة جداً، بينما كانت الآلهة في الكعبة ـ كلها تقريباً ـ مستوردة كما ذكرنا، وكان الاستثناء محدوداً جداً. فقد حمل العرب من المراكز الحضارية أثناء رحلتي الشتاء والصيف أو عبر حراكهم الدائم، آلهة تلك البلاد، مثل الآلهة الرافدية «اللات ـ العزى ـ مناة . . الخ»، بل ولم تمنعهم الوثنية، عندما انتشرت المسيحية فيما بعد، أن يحملوا تماثيل العذراء والمسيح ويضعوها في الكعبة. فلم

يكونوا عازفين عن أي إله جديد، لأن الآلهة عندهم كانت تمثّل نوعاً من «البضاعة» المجلوبة والتي تتّخذ تماثيلها كوسائط لله في السماوات، وعندما يصيبها القدم، تحتلّ موقعها المقدس في «دار الآلهة».

يسمع الراحلون في الليل والنهار من هنا وهناك، وينتقلون من هنا وهناك، ويضيفون إلى هنا وهناك من خيالاتهم، فتنتقل القصص إلى مساحات واسعة، وتتحوّل أحياناً إلى ملاحم تُنشد وإلى أساطير تُروى، وتمرّ عبر الألسنة من جيل إلى جيل. ولذا فثقافة الارتحال هي ثقافة شفهية، لأن الكتابة تحتاج تاريخاً طويلاً من الاستقرار، ويذكر عن مكة (المستقرة) ضمن ما يروى من تاريخها أن الذين كانوا يقرأون ويكتبون فيها لا يتجاوزون العشرة[1].

لا بد أن تكون الثقافة الارتحالية «مشوّهة» ـ ليس بالمعنى الوصفي، وإنّما بمعنى الدقة أو الأصالة في الجذور ـ، لأنّك في حالة الشك، يمكنك أن ترجع إلى الجذور في الثقافة المكتوبة، ويمكنك لهذا أن تمتلك أسُسًا من أسس الدقة العلمية. أما الثقافة الشفهية، فتنتقل من جيل لجيل، وفي لحظة البحث عن الجذور ستنبش عن ألف من السنين (الضائعة) دون أن تمتلك إلاّ نتيجة ترجيحية. فمن منا لم يسمع السيرة الهلالية تُروى في كل مكان من الأرض العربية، تلك الهجرة البدوية الضخمة من جزيرة العرب حتى بلاد المغرب والتي امتلكت هالة أسطورية، فأضيف إلى أبطالها شجاعات خارقة ومعجزات لم تُروَ عن الأنبياء؟ وتستطيع أن تسمع مئة قصة هلالية بشكل مختلف وبأسلوب مختلف، وتتعجب ـ فيما بعد ـ من أن الذي كتب عن تلك الهجرة، ـ رغم حداثتها التاريخية النسبية ـ يعتمد أساساً على تلك الأساطير المروية عن تاريخهم، ويزول العجب، عندما نعرف أنه رغم انتشار القراءة والكتابة بعد الفتوحات الإسلامية، إلاّ أنّ الثقافة الشعبية ظلّت شفوية في غالبيتها، والمكتوب منها هو (الرسمي) فقط، الذي اعتمد على علوم الفقه واللغة والشريعة والتاريخ المؤسْلَم و. . و. . الخ، بالإضافة إلى أن تلك الثقافة المحمولة كانت تشكّل أيضاً حالة ارتحالية، ارتبطت بهجرة كبيرة، اختلف تاريخها ولم تختلف طبيعتها، فأخذت من كل مكان مرّت به وزمان عبرته، وأعطت نفسها الجديد لتضيف أبعاداً جديدة لملاحمها وأساطيرها القديمة، فتُفقد عناصر القصة الحقيقية كلياً، ولا يبقى لك سوى الأسطورة أو القصة الأدبية.

في العصور الأولى، عندما كانت العلاقات بين الشعوب ضعيفة، والحركة محدودة، كان الحمل ضعيفاً أيضاً، واحتاج آلاف السنين، ليحدث تأثيره البدائي الأول. وعندما اتّسعت الهجرات والغزوات، قامت القبائل الكبرى بهذا الدور أولاً، ثم الجيوش بعد ذلك.

انتقلت الثقافة الرافدية ـ كما قلنا ـ إلى جزيرة العرب، ثم بعد تشتّت الدويلات اليهودية المستمر، انتقلت ثقافات يهودية بين ظهراني العرب في مكة والمدينة واليمن، بحكم التواجد البشري اليهودي، أو بحكم انتقالها عبر التجارة والهجرات العربية. ويمكن أن نضيف أيضاً الثقافة المسيحية التي بدأت تغزو هذه البقعة الصحراوية من أطرافها. سواء عبر العمل المسلح (حملة أبرهة) أو عبر التجارة العربية أو عبر مرور التجارة البحرية البيزنطية أو عبر الدويلات/ الحواجز المسيحية في شمال

(١) انظر في ذلك د. جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام، بغداد، مكتبة النهضة العربية، ط١؛ بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٣، ط٢.

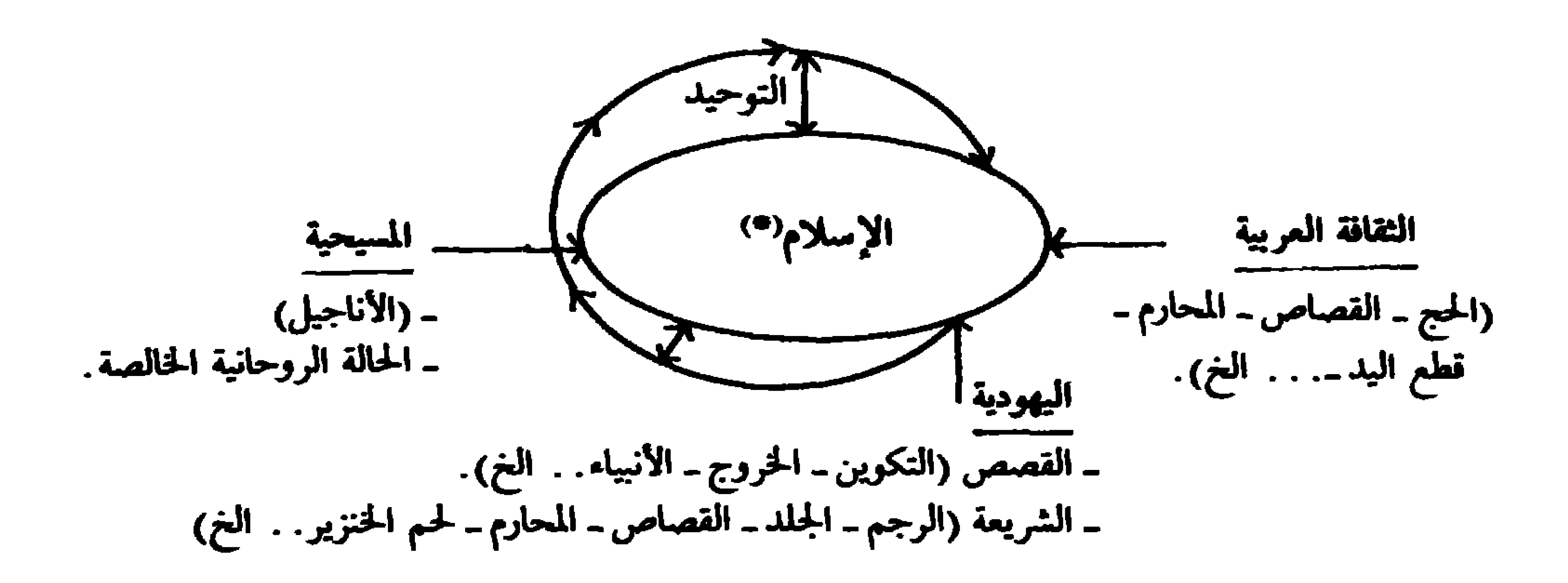
شبه الجزيرة العربية.

فلندقق الآن في هذه الانتقالات الثقافية الثلاثية:

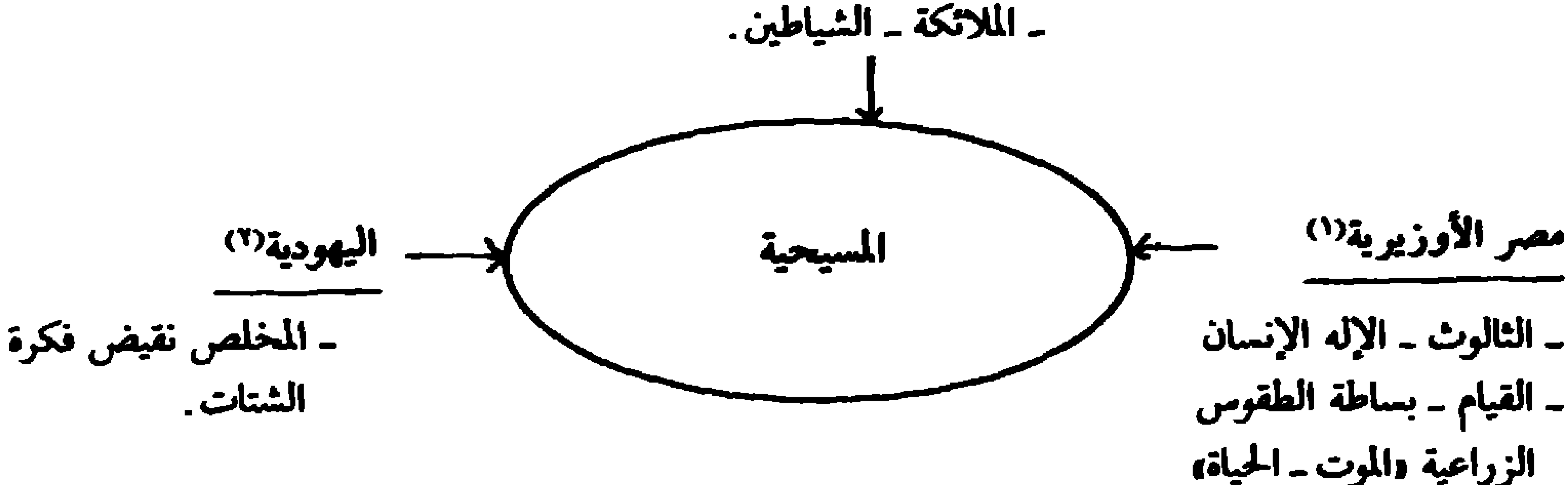
- الوثنية
- اليهودية
- المسيحية.

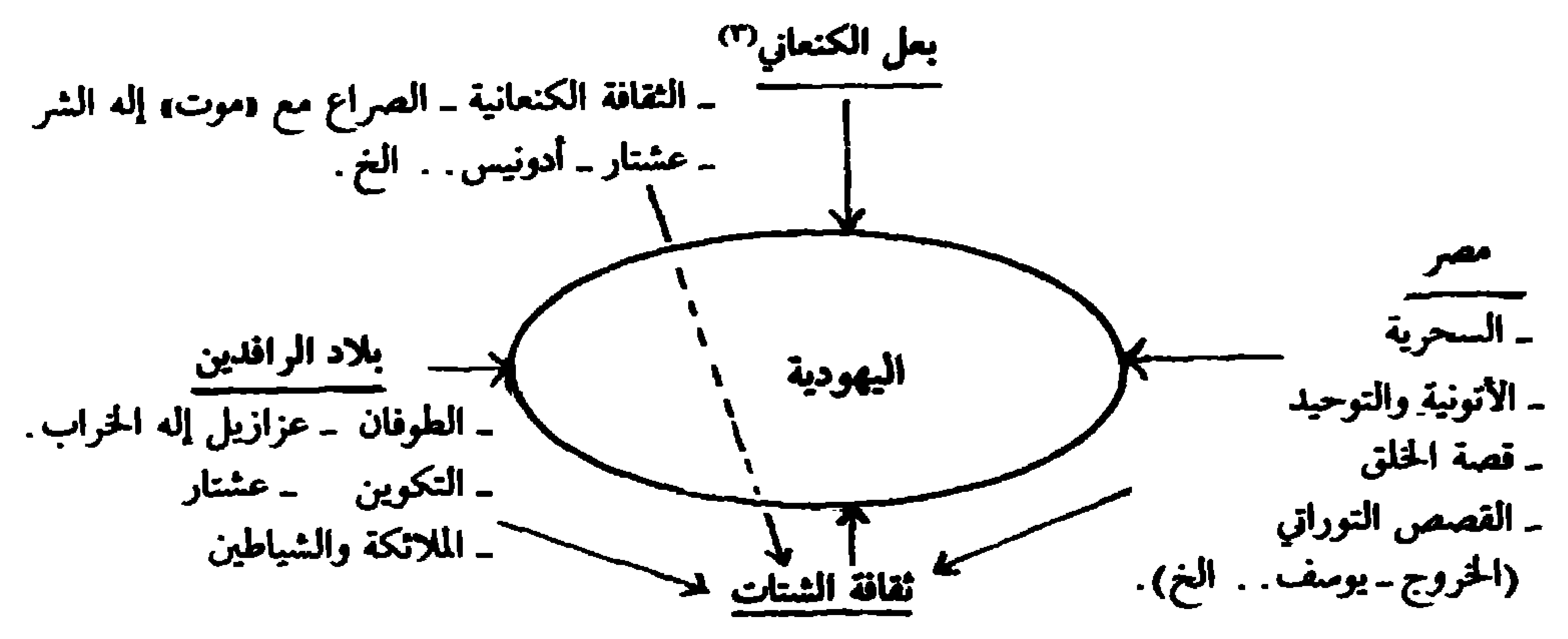
نجد الثقافة الدينية في بلاد الحجاز ـ كمثال ـ ثقافة طرفية، أي أنها تأخذ من بعيد، متلقية، لا تعطي، وإنما تكتشف وتحاول الاستيعاب. ومن هذا الخليط نرى تشوّه الانتقال، لأن سكان الحجاز، وأهل مكة لم يعيشوا المعارك المسيحية، ولا الأساطير اليهودية، ولم يتمثّلوها أو يهضموها كما هضمها أصحابها بالطبع. لقد مسّتهم فقط من السطح، لأنهم لم يكونوا أهلها، وظلت لم تتمكن من نفوسهم، بحكم تلك الحالة الطرفية أو الهامشية، وهذا ما سمح لصيغة جديدة أن تحتلّ المكان، أي الصيغة الإسلامية، التي ـ كما نعتقد ـ هي إعادة إنتاج عربي لهذا الخليط الطرفي (المشوه)، ليقدم صيغة مركزية جديدة تنقلها جيوش الفتوحات إلى أطراف بعيدة كالصين في آسيا، أو جنوب الصحراء الكبرى في أفريقيا أو الأندلس في أوروبا.

تكون الثقافة الطرفية قلقة غير مستقرة، ولكي تتمركز لا بد من إعادة إنتاجها من جديد. وإذا اعتبرنا هذا «قانوناً ثقافياً»، يمكن أن نرجع إلى جذور إنتاج اليهودية أو إلى جذور إنتاج المسيحية. فكما كان الإسلام إعادة إنتاج هذا الثالوث الوثني ـ اليهودي ـ المسيحي، كانت اليهودية إعادة إنتاج للثقافات المصرية والرافدية، والكنعانية، إضافة للثقافة الخاصة لمجموع القبائل التي حملت فيما بعد إسم «بني إسرائيل». وكانت المسيحية إعادة إنتاج مصري أوزيري ـ يهودي ـ ميثروي (فارسي). ولتبسيط الأمر نجتهد في وضع هذا التخطيط في الصورة:



(*) ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا، وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾. (آل عمران/ ٨٤).





- (إله دموي صحراوي) - قرابين بشرية وحيوانية.
- الموقع الطرفي بين الأمبراطوريات الكبرى «مصر - العراق - فارس - الشام - الحثيون - الرومان.. الخ».

---

(١) راجع «برستيد: فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، سلسلة الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، ١٩٨٠، ص ١٩٥ - ٢٢٠، ٣٥٥.

(٢) يقول د. أحمد شلبي نقلاً عن بري «إنَّ شاوول (بولص)، كوَّن المسيحية على حساب عيسى، فقد أدخل بعض تعاليم اليهود ليجذب العامة منهم، كما أدخل صوراً من فلسفة الإغريق ليجذب اليونانيين، وبدأ يذيع أن عيسى (يشوع) منقذ ومخلص وسيد، استطاع الجنس البشري بواسطته أن ينال النجاة، وهذه الاصطلاحات التي قال بها بولص كانت شهيرة عند كثير من الفرق، فانحاز أتباعها إلى ديانته، وليرضي المثقفين اليونان قال بفكرة اتصال الإله بالأرض عن طريق الكلمة، أو إبن الله أو الروح القدس، وعمّم الإله لتصبح المسيحية ديناً عالمياً». انظر كتابه الأديان المقارنة: المسيحية، ص ٩٠. وإن كان بري يرجع المسيحية كلها للجهد الفردي لبولص، ومع عدم إتفاقنا معه، إلاّ أن في مقاطعه تلك دلالات التأثير والتأثر.

(٣) يقول وول ديورانت في قصة الحضارة، جزء ٢، ص ٢٣٨: إن بني إسرائيل لم يتخلصوا قط من عبادة العجل =

السؤال الآن: لماذا يعاد إنتاج الثقافات القديمة بصيغ جديدة؟!

الإجابة عن مثل هذا السؤال عامة، لأن الإجابة التفصيلية عليها أن تمر فتدرس كل حالة دراسة خاصة، كما فعلنا من قبل بالنسبة للمشروع المحمدي[1]، وسنحاول أن نتعرض للحالة اليهودية والمسيحية ونحن نتابع بعض المسائل الأخرى ضمن هذا الكتاب.

الإجابة العامة تقودنا إلى نتيجة أن الصيغ القديمة لتلك الثقافات، لا تعود صالحة عندما تطرح الأرض رؤيتها الخاصة لتجاوز حالة التفكك الروحي أو سمها «حالة القلق الثقافي».

اليهودية مثلاً ـ في اللحظة (الموسوية) أو ما بعد (موسى) بقرون[2] ـ كانت انعكاساً لظرف شتات أو دَوْس تاريخي للقبائل الصحراوية الواقعة بين الأمبراطوريات الكبرى، التي أخذتها كمعبر أو جسر أثناء حركتها من وإلى . . . أي أن هذا الانعكاس الطرفي ولَّد نقيضه المركزي في دعوة لإله واحد يجمع هذا الشتات القبلي، ليقلّل من حدة الطحن المتبادل على القبائل الصحراوية في أطراف البلاد الخصبة. عندما أدركت القبائل ـ تتمّ هذه العملية لاإرادياً في البداية ـ أن حالة الدولة المستقرة تتشكل هنا وهناك، بل يمكن أن يكون للصحراويين دور أساسي في إقامة دولة قوية كما فعل «الملوك الرعاة (الهكسوس)» ـ كسابقة حيّة شاركوا فيها بفعالية، حيث استعان الغزاة بتلك القبائل في حكم مصر. وهنا يمكننا أن نقول بأن «الحس التاريخي» امتد درجةً، استناداً إلى حالة وجودية عامة تشكّل في أحد أبعادها نفياً لشرذمة «الرعاة»، أي أن الإله الواحد الصاعد من مصر «يهوّه»، حارب آلهة البدو، وآلهة الكنعانيين في الشمال، ليحقّق هذا الوعي بالذات، ومن ثم التمركز كنفي للتشرذم. إذن لا تعود آلهة القبائل كلها في شرق الدلتا الصحراوية وفي سيناء وفي صحراء فلسطين، وفي الصحراء الأردنية وصحراء شمال جزيرة العرب، لا تعود صالحةً، لأنها تؤكّد ذلك التشرذم والشتات. فلا بد من إله واحد يحلّ محل كل تلك الآلهة، وإن كان هذا الإله غير غريب عن تاريخ الآلهة القديمة التي طعمتها «اليهودية» بالمثال المصري للتوحيد (الآتوني؟). لكن، هل استطاع هذا الإله أن يمحو كل الآلهة الأخرى حتى بعد تحقّق الدولة في فلسطين. نصوص التوراة تقول غير هذا، حيث قامت مصالحة ضمنية بين كل الآلهة القاطعة في هذا المعبر، كيهوه، وبعل، وعشتار، مثلما حدثت المصالحات المؤقتة والقليلة بين القبائل هناك.

ونعود فنسأل: هل يكفي الإحساس بتلك الحالة الوجودية ـ وحده ـ لخلق صياغة جديدة للثقافة القديمة؟. الإحساس يدفع في اتجاه الخلق، أما التبلور فيحتاج وضعية تحقّق عبر محاولات مستمرة. ولكي تستمر المحاولات لا بد من عناصر إضعاف للمراكز القوية المحيطة، وبالتالي امتلاك الأطراف لعناصر قوة مضافة من خلاء المواجهة. وهذا ما يجعلنا نقول بأن درجة نجاح (يهوه) في سيادة آلهة

= والكبش والحمل، وكان العجل أو الثور رمزاً للإله «يهوه»، وقدّسوا الحية أيضاً. ويوضح كنت أن بعل أصبح معبوداً لبني إسرائيل في كثير من قراهم وكان لهم معبودان واحد به تمثال «يهوه» والآخر به تمثال «بعل».

(1) راجع في ذلك جذور القوة الإسلامية، قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

(2) بالتعبير التوراتي، والذي تتجاوز دلالاته التاريخية موسى كشخص أو كقائد أسطوري. اقرأ الفصل الثالث الخاص بقصة الخروج.

القبائل الصحراوية، كانت ـ في لحظة ما ـ تعبيراً عن ضعف المراكز أو تفككها. ولتحديد الانفلات الكبير أو الخروج الكبير، أو ما يمكن أن نسميه اكتشاف صيغة قبلية للإله الواحد، علينا أن نبحث عن تفتّت في بنية الدولة المركزية في مصر، آنئذٍ، وانشغالها بتأمين نتائج صراعها الذي تمّ حسمه فيما بعد، وبداية الهجوم من جديد، مما جعل تلك الدويلة اليهودية، تنهار مرة أخرى في انقسامات قبلية متواصلة، وعودة موازية للآلهة التي أُهملت حيناً.

ومع هذا، احتفظت تلك القبائل بلحظة الحلم الذي تحقق مرات عدة، وانهار مرات عدّة، كان آخرها الضربة الرومانية (القاضية)[1].

هذه إجابة من وجه القطعة، أما الوجه الآخر فهو ظاهرة «الحمل الثقافي» في التاريخ القديم، وهو مصطلح اخترعناه، لنقرب الموضوع إلى الذهن. فما علاقة «الحمل» بإعادة الإنتاج؟. الرياح تحمل حبوب اللقاح من مكان لمكان، فتخصب البذور لتنتج ثمرة ناضجة. الراحل يحمل الفكرة من مكان إلى مكان آخر، لتنتج فكرة مخصبة بكل الناس الذين مرّت عليهم. الناقل قد يكون مجرّد أداة سواء الريح أو المرتحل، لكن الشجرة القائمة في الأرض، أو القبيلة المستقرة في واحة هي التي تنتج. المشكلة هنا أننا لا يمكن أن نضاهي الإنسان المتنقل بالريح تماماً، لأن الريح «عشوائية». لكن الإنسان تاريخ، وهذا ما يجعل ثمرة الشجرة هي نفسها من آلاف السنين، بينما الفكرة هي غير الفكرة من مئات السنين، بل وأقل من ذلك بكثير كثير. الحمل هنا حمل إيجابي، ومع هذا يظلّ حملاً وغريباً على البشر المزروع فيهم، لأنه لا يمثّل ملامحهم ولا اعتقاداتهم، ولا عواطفهم. ويمكننا أن نرجع إلى قصة المقاومة الهائلة التي تلقّاها (موسى التوراة) في تثبيت إلهه بين القبائل التائهة، وجعله شعار دولة/ مشروع أو دولة/ مسخ، على نموذج الدولة التي عاش فيها، والفرق بالطبع فرق بين شعب مستقرّ آلاف السنين، وبين قبائل شاردة هنا وهناك. وكذلك يمكننا أن نرجع إلى المقاومة الهائلة التي تلقّاها النبي محمد، وهو يصارع أهل مكة، وقبائل العرب، من أجل تثبيت الإله الواحد ونفي كل الآلهة الأخرى. وبسبب هذه المقاومة، كان لا بد من إعادة صياغة توافقية، يقدم كل طرف فيها تنازلات للطرف الآخر، فيكون الإنتاج الجديد عجينة من هذا كله، وهو ما نسميه ـ للدقة العلمية ـ إعادة الإنتاج ليصبح الجديد مقبولاً ضمن القائم. هذه مسألة. المسألة الأخرى ـ كما قلنا ـ أن المحمول إليه يأخذ الوافد عليه بطريقته الخاصة، أي أن يدمج الرمز الجديد في بنية اعتقاده القديمة. قبل المصريون المسيح برموزه الجديدة، في إطار العبادة الأوزيرية القديمة. أوزير كان بشراً عانى ومات وقام من الموت وأصبح إلهاً. المسيح (إله) نزل بشراً وعانى وصُلب ومات وقام من الموت وهو من الطبيعتين.

كان المصريون أثناء تبنّي الأمبراطورية الرومانية للمسيحية (في النصف الأول من القرن الرابع بعد الميلاد) قد غدوْا طرفاً بعد عمليات ضعضعة تاريخية متواصلة بدأت بالهكسوس ودخلت في صراعات (الدولة الحديثة) وانتهت بالتفتّت عدّة مرات، مما خلق «القابلية للأخذ». فلما جاء الإسكندر وورثه البطالمة، ثم الرومان بروما، والرومان ببيزنطة، ثم الفرس فالرومان، تحوّلت لغتهم القديمة إلى

(١) انظر كيف يبقى الحلم القديم قائماً حتى العصر الحديث، رغم انتفاء الشروط الأولية لإنتاجه! ففكرة الشتات ظلّت مسيطرة على العقلية اليهودية، والتي خرجت منها الصهيونية الحديثة عندما كانت أوربا في لحظة الانبثاق القومي.

لغة جديدة لم يكن لهم فيها سوى سبعة أو ستة أحرف في الأبجدية القبطية. فلما جاءت «العربية» لم تكن لغة المصريين هي المصرية وإنما خليط من المصرية واللاتينية واليونانية، فوجدت قابلية الأخذ أقصى مداها، وفي بضعة قرون تعربت مصر تماماً. وتحولت آلهتهم إلى مجرد رموز تاريخية ضمن رموز وافدة كثيرة.

أثناء مقاومة الرومان شعبياً، أخذت المقاومة أشكالاً كهنوتية دينية. تقوقع المصريون على ذاتهم، وبسبب الضغط المتوالي، كانت ذاتيتهم يُعاد تشكّلها، ومن هنا تلقّفوا المسيحية كإعادة إنتاج جديد للخليط المصري القديم مضافاً إليه التفاعلات الوافدة التي عايشوها قروناً طويلة. وهذا ما يفسّر أن تبني المصريين للمسيحية كان تبني مقاومة[1] أي في حالة خلق «مَرْكَزة»، أو إعادة للصورة المصرية القديمة بشروطها الجديدة طبعاً[2].

إذنْ تتدعم (نظريتنا) من جديد حول مسألة الطرفية ومسألة (المركزة) من جديد عند دراسة المسيحية. أي أن المصريين دخلوا المسيحية بعد أن هشمهم التاريخ داخل بلادهم، بسبب الأجنبي الدائم، ولكي يستعيدوا وضعيتهم الوجودية كان عليهم أن يعيدوا إنتاج ذواتهم ـ ثقافياً ـ من كل هذا الخليط التاريخي.

ورغم هذا، دخل الإسلام مصر بعد قرنين ونصف من تبني المصريين للمسيحية رسمياً، (واختفاء) كل الآلهة القديمة من الساحة. فكيف حدث هذا إن لم تكن (المركزة المسيحية) لم تؤدّ دورها على الوجه الأكمل؟

نظنُّ ـ ولا نملك هنا إلاّ الظن ـ أن اتساع حركة الرهبنة، وتحوّل المسيحية المصرية إلى سلطة دينية مقلقة داخل السلطة المدنية، بل وانتقال هذا الكهنوت إلى الكنيسة الأوروبية فيما بعد، لم تنقل المصريين نقلة ذاتية جديدة في مواجهة سطوة الأمبراطورية الرومانية، أي لم تحقق (الوطنية المصرية) بالتعبير السياسي الحديث. ولذا ظلّ الصراع قائماً بين الكنيستين وأخذ أشكالاً تقترب من الجدل السوفسطائي.

وفي هذه الظروف، جاء الإسلام صاعقاً، ففتح البلاد على طريقة مداهمة القبائل، وجاء العرب كوافد جديد ليحلّ محلّ الوافد القديم المكروه. فجأة حدث هذا، ولم يكن قد مضى على تبنّي المصريين للمسيحية سوى قرون قليلة لا تتعدى الثلاثة[3]. ويمكننا هنا أن نتصور احتمالين:

ـ تمركز المصريين من جديد بالصيغة الإسلامية.

أو ـ تحوّلهم إلى طرف هامشي جديد بالصيغة الإسلامية داخل نمط (خراجي) كان قد تشكّل عالمياً بعد محاولات الإسكندر الأولى الناجحة في السيطرة على العالم القديم لسنوات قليلة. وجاء الإسلام

---

(١) ما أشبه اليوم بالبارحة، حيث تأخذ المقاومة للغرب أشكالاً دينية خالصة، كلها تجنح للعودة للأصول وإن كانت في حقيقتها (ملوّثة) بالحاضر.

(٢) راجع المرحلة الأخيرة من المخطط البياني لتاريخ مصر في الفصل الأول.

(٣) تسلّلت المسيحية إلى مصر مبكراً في القرن الأول الميلادي، لكنها لم تشكّل ذهنية عامة لدى المصريين إلا بعد أربعة قرون تقريباً.

فحقق إمبراطوريته وتغير مركز السيطرة من بيزنطة إلى المدينة ثم إلى دمشق، فبغداد. وربما يعكس ذلك وجود نسبة من المصريين ظلت مخلصة لعقائدها القديمة سواء المسيحية أو في دمج معتقداتها القديمة بالصيغة الإسلامية الجديدة، أو بالاحتمالين معاً.

بيدَ أنه يُعرض لنا سؤال، حول تجمد صيغة «المركزة» عند حدود ردود أفعال لا تتجاوزها في ظل شروط «إعادة الإنتاج»، بحيث يبدو الأمر وكأنه إرتداد تاريخي يوقف عجلة التطوّر عند لحظة بعينها، لا يتجاوزها «المتمركز» نفسه، إلّا بشروط (خارجية) تتجاوز الشروط الذاتية، ثم تنتقل إليه بعد فترة زمنية في صياغة مركزية جديدة تُفرض عليه فرضاً، أو تتسرّب إليه ضمن شروط تغيير متعدّدة.

ولتفصيل هذا النظر المتجرد من الناحية العملية، دعنا نعود للحالة اليهودية، فنقول بأن القبائل الطرفية بين المراكز الحضارية القديمة، مركزت نفسها على مجموعة من العناصر العامة السائدة في المنطقة، مضافة إلى عناصرها الذاتية الخاصة، والتي خرجت فيما بعد بـ «إله الشعب المختار»، والذي كان تعبيراً عن صناعة مناسبة لإقامة شكل إجتماعي ثقافي وسياسي يلائم طبيعة تلك القبائل وشروطها التاريخية. ومن ثم لم تستطع تلك الصيغة أو الوصفة «اليَهوِيَّة» أن تعمم في المنطقة الشروط القبلية القديمة نفسها، فهي لا تلائم تجمّعات بشرية وحضارية أخرى، ولا ترتبط بشروطها التاريخية أيضاً. ولذا كان على أناس آخرين أن يقوموا بإعادة الصياغة، وهم بالضرورة خارج الشروط التاريخية الخاصة للتمركز اليهودي آنذاك. أي أن العنصر الخارجي المسيحي والإسلامي جعل اليهود في عصر تجاوز تمركزهم القديم بخمسة عشر قرناً (ازدهار الفكر المسيحي) وبعشرين قرناً (ازدهار الفكر الإسلامي) يعيدون صياغة دينهم الأصلي، فاتّسعت حركة التأويلات والتفسيرات، لمواءمة الفكر القديم مع حركة الفكر الجديد ذي الصبغة العالمية. ولهذا يتحول «يهوه» إله القبائل اليهودية، إلى الله الواحد الذي لا شريك له في الأدبيات اليهودية الجديدة، بعد أن أخذ هذه الصورة في المسيحية والإسلام.

ويمكننا تعميم هذه التأثيرات الخارجية على أمثلة متعدّدة، ولتأكيدها نعود إلى الحالة المصرية مرة ثانية لنأخذها من زاوية مغايرة بعض الشيء.

عندما وصل التطور البطيء، المستقر، بالمعتقدات المصرية وبالآلهة المصرية حداً بدا ثابتاً جامداً وأزلياً لا يتغير، كان في الأساس انعكاساً لبنية تاريخية وجغرافية متمركزة حول ذاتها من زمن طويل جداً، بنية أصبحت بعد توحيد القطرين (الدلتا والصعيد) بنية مغلقة لا تجدّد نفسها ولا تعيد إنتاج ذاتها إلّا بقدر هامشي وفي فترة الاضطرابات أو الكوارث الطبيعية، ثم تعود الكرة مرة أخرى للشروط القديمة نفسها. ولم يحدث تغيير فعّال إلّا بعد أن هوجمت مصر من الخارج بغزوات كبيرة متتالية، ثم انتقالها بعد ذلك إلى المنطقة الجغرافية المحيطة بتكوّن الامبراطورية المصرية. بيدَ أنّها لم تقم بإعادة صياغة جديدة (لثقافتها) إلّا في فترة تدهور الامبراطورية في عصر أمنحوتب الرابع (إخناتون) عندما قرّر أن يمحو الآلهة في إله واحد لا شريك له، بحيث يصبح إلهاً عالمي المحتوى ولكل البشر. فلم يصمد هذا الإله إلّا ثلاثين سنة (عهده وعهد خليفتيه)، لتعود الصيغ القديمة أكثر حدّة وعنفاً و (رجعية) الطابع على يد قائد عسكري (شعبي) ـ ليس من سلالة ملكية ـ هو (حورمحب). وكان على هذا الإله الواحد الانتظار في كهفه المظلم ستة عشر قرناً ليعمم في هيئة مسيحية مصرية كانت خارجية الطابع،

بمعنى أن المركزية المصرية القديمة طوال ألفي سنة تقريباً، اقتضت تفتيتاً خارجياً يقارب المدة الزمنية نفسها (١٣٦٧ ق. م - ٣٢٤ بعد الميلاد) - (الآتونية - رَسْمَنة المسيحية المصرية) - لقبول الإله ذاته (بتعديلات جديدة طبعاً)، ذلك الإله الذي لم تستطع الدولة المركزية (المحلية النمط) أن تعمِّمه محلياً، أو أن تعمِّمه دولياً مثلما فعلت الامبراطورية الرومانية مع المسيحية، لأن النمط الروماني كان نمطاً (خراجياً) مكتملاً[١]. فلنمد الآن خط التمركز على الذات حتى العصر الحديث، ولنرَ هل نخرج بقانون حول (ضرورة) الصيغة الخارجية في فعل إعادة الإنتاج بشروط جديدة، دون أن نتخلّى بالطبع عن الشروط الخاصة (بالداخلي) في هذه العملية الإنتاجية وأشكال تبنيها وتمثّلها واستجاباتها.. الخ.

«الخارجية» التي نقصدها هي مرونة العناصر الفاعلة مقارنة بالعناصر نفسها في الداخل. ونعود فنقول بأن تمركز الأنماط السابقة على الرأسمالية حول بنى ثقافية واقتصادية واجتماعية محدّدة، كان يعاد تدويرها باستمرار في الأطر القديمة ذاتها، وبالأشكال القديمة عينها تقريباً في تلك الامبراطوريات الخراجية الكبرى: (الهلينية) - الرومانية - البيزنطية (المسيحية الشرقية) - العربية الإسلامية. ولم يحدث التحوُّل في بعض أجزائها إلاّ بفعل خارجي، هو الفعل الرأسمالي الذي وصلته الأجزاء الغربية من الامبراطورية الرومانية القديمة، ثم بدأت تعمّمه على العالم الطرفي الراسخ في تمركزه حول الذات في أنماط يعاد تدويرها باستمرار. بمعنى آخر، اقتضى دخول كثير مما نسميه الآن العالم الثالث إلى الأشكال الرأسمالية ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.. الخ، فعلاً خارجي الطابع، لينتج صيغاً جديدة بأشكال قديمة. وردود الفعل تعيد إنتاج مخزونها الثقافي في مواجهة الوافد القوي، فنسمع عن «التحديث في ظل الأصالة» أو «الأصالة والمعاصرة» أو «أسلمة المناهج»...، إلى آخر تلك المصطلحات الذائعة الانتشار، والتي تأخذ شكل التمركز المعكوس للتمركز الغربي المعاصر، وهو مفهوم أصّله سمير أمين في كتاباته المتعددة[٢].

هكذا، كما نرى، تتكرر الحالة نفسها من جديد بفعل خارجي أكثر مرونة وتقدُّماً من التمركز الذاتي المحكوم بالفشل التاريخي، والذي لا بد سيستسلم، كما هو حادث الآن عموماً مثل التجربة الإيرانية - الباكستانية - السعودية - الأفغانية.. الخ، وإن بأشكال محلية وجواهر خارجية.

نعود الآن من «الحمل الخارجي» وعلاقته بإعادة الإنتاج إلى طرح أمثلة أخرى لتعميق المفهوم نفسه حول «الحمل التاريخي عموماً».

يحتاج الحمل التاريخي غالباً إلى قرون عدة لتمثل الجديد مع القديم والذي يتم بطريقة لامرئية ليس من السهل فكّ أو إضاءة ظلماتها بكلمتين. وتكون النتيجة إما صياغة ممركزة كما ذكرنا سابقاً أو مشروعاً لإعادة إنتاج يتم تحققه عندما تكون الشروط التاريخية مؤاتية بحيث يتحوّل الطرف فيها إلى قوة تؤهله لأن يصبح مركزاً ولو لوقت محدود. وعلينا أن نفهم هنا أن مفهوم إعادة الإنتاج يختلف عن

---

(١) وهذا ما يجعلنا نفرق بين الدولة المركزية المحلية، والدولة المركزية العالمية أو الامبراطورية، فنرى الأولى: المحاولات المتعثرة لاكتمال الثانية، ومن ثم يمكننا أن نتجرأ ونضع الأولى تحت ما أسماه البعض «النمط الآسيوي للإنتاج» ونضع الثانية تحت ما أسماه البعض «النمط الخراجي» كمرحلتين متتاليتين، لا كنمطين مختلفين متزامنين.

(٢) انظر سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٩.

مفهوم الإنتاج الجديد أو البناء، لأن الأول يتمّ في أطر النظم القديمة، أما الثاني فيكون ثورياً ويشكّل قطيعة كاملة مع القديم[1].

إنَّ مثل الحمل التاريخي يمكن أن نأخذه من الإسلام أيضاً، عندما كان مشروع الدولة المركزية في «اللاوعي التاريخي للعرب» ـ مرحلة الحضانة ـ ثم أنجب هذا الحمل مشروعاً كونياً فتح العالم في طرفة عين تاريخية. مثل حاد آخر يمكن أن نقتبسه من سمير أمين وهو يتحدث عن المغول[2] فيقول: «. . . إن المنهجية المقترحة لتحليل التفاعلات بين النظم الخراجية، ربما تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام (التقليدية) التي تطرحها الكتابات التاريخية فيما يتعلق «بالبرابرة» الذائعي الصيت، الذين احتلوا المساحات التي كانت تفصل بين المناطق الثقافية الخراجية الكبرى. فهل كان دور هؤلاء البرابرة هو الدور الذي أردنا خلعه عليهم، دور المدمِّر السلبي البحت؟ أم أن وظيفتهم النشيطة في المبادلات بين النظم الخراجية قد أهَّلتهم إلى حدّ ما للقيام ببعض المبادلات الحاسمة التي تفسر ـ إلى جانب أمور أخرى ـ إما نجاحهم (ليس العسكري فحسب) في توحيد أقاليم شاسعة: «إمبراطورية جنكيزخان»، أو قدرتهم على أن يحتلّوا قلب المبادرات الأيديولوجية (الإسلام الذي ظهر في الجزيرة العربية ـ ملتقى طرق المبادلات بين البحر الأبيض والهند وأفريقيا)، أو قدرتهم على أن يرتفعوا سريعاً إلى مواقع مركزية في نظام خراجي (الدور المتألّق الذي لعبته خوارزم في القرون الأولى للإسلام. . الخ).

تبدو الآن «الحراكية» كبديهية من بديهيات الحمل التاريخي. في البدء كان الرعاة والقنّاصون هم المرتحِلون، فانضاف إليهم التجار، ثم القبائل في الهجرات الكبرى، ثم الجيوش العسكرية، ثم الحمل التكنولوجي في العصر الحديث والذي يعمم ثقافات مسيطرة تحملها الإذاعات والأقمار الصناعية والبضائع والكتب. ولا يمكن أن ننسى الجيوش أو حتى شبح القوة في اللعبة التي تحولنا نحن فيها إلى طرف جديد. والمقاومة المستعرة الآن بكل أشكالها الدينية والعرقية والقومية والشوفينية. الخ ما هي إلا محاولات طرفية للتمركز المعكوس، وهو تمركز حول الذات، لأنه لا يجوز أن يكون الآخر مركزاً وطرفاً في آن واحد.

ونتصور أن المقاومة الحالية ذات الصبغة الدينية لن تنتج إلّا تفكيكاً أكبر من السابق، لأنها عندما تُعيد إنتاج ثقافتها القديمة، لا ترى روح العصر ذي الهيمنة شبه المطلقة. هذا باعتبار فارق الزمن الضخم ـ إذا قارنّاها بالتمركز المصري القديم ـ بين مقاومة الرومان بإعادة إنتاج «الأوزيرية» في شكلها المسيحي الذي لم تكن الأمبراطورية نفسها ترفضه هو في حد ذاته (لأنها تبنّته بعد ثلاثة قرون فقط) وإنما لأنه خلق عداءً خطراً على استقرار الأمبراطورية الممتدة الحافلة بالصراعات، وبين المقاومة الحالية لثقافة (غير دينية) تتسلّح بإنجازات العلم الهائلة، ولا أمل في أن تعود إلى (صوابها الأخلاقي أو الديني) بتبنّي دولة الخلافة الراشدية، أو ثقافة خراجية، أو ما أسماه البعض ثقافة (الاستبداد الشرقي) لأن المرحلة قد تجاوزها التاريخ منذ قرون طويلة تجاوزاً فعالاً.

---

(١) راجع «الخاتمة» في تعميق المفهومين.

(٢) سمير أمين: «موقع العرب والمسلمين في النظام الخراجي العالمي»، بيروت، مجلة المستقبل العربي، ١٩٩١/٨، ص ٣١.

لقد نجحت الأمبراطوريات القديمة في قولبة الثقافات القديمة في أيديولوجيات دينية عمَّمتها على كل الأرض، خلال ثلاثة آلاف سنة من التاريخ. فهل تنجح (الأمبراطوريات) الحديثة في تلك القولبة عبر جيوشها ومنتجاتها وسيطرتها الإعلامية في أربعة قرون بعد النهضة الصناعية؟.

لا ينفصل الإنتاج الثقافي أبداً عن طبيعة السيطرة السائدة. حتى حركات المقاومة المنعزلة تدمج في بناها المنغلقة بعضاً من آثار تلك السيطرة الثقافية، وخاصةً تلك المسألة الجوهرية المتعلقة بحرية الربح والكسب والتجارة والملكية الخاصة، وهذا ما لا ترفضه كل التيارات الدينية السائدة على كل المساحة الإسلامية الآن. أي أنها ـ رغم مقاومتها ـ تعيد إنتاج تراثها (التجاري ـ الخراجي) القديم بشروط ثقافة رأسمالية معاصرة. وتتبدى المقاومة الفعلية في الشكل أكثر من المضمون، وهي بهذا ـ سواء وعت أو لم تع ـ تقاتل بأسلحة الخصم وتحت جناحه، وهو يترقبها، بل ويتحكم في حركتها التاريخية، ومن ثمّ فهي تسرِّع آليات الاندماج وإن كان هذا التسريع يتمّ بروح متمردة[1]. أما روح التمرد اللاواعية الرافضة، والتي تساهم في تدمير البنية الثقافية وآلاجتماعية، فإنما تسرع أيضاً ـ بلا وعي كذلك ـ في عملية تفكيك الأنماط المحلية، أو التشكيلات الاجتماعية التي نتجت بعد الحرب الثانية لصالح بديل (واحد) لا بد وأن يحل، في حالة الهدم تلك، وبشروط مثل هذه الثقافة (المقاومة).. ألا وهو البديل الرأسمالي المسيطر، أو بكلمات أدقّ «السيطرة الرأسمالية».

فلنقفز الآن إلى الوراء ألفاً وخمسمائة سنة في مصر، أي المرحلة السابقة مباشرة لدخول الإسلام، لنجد نظيراً قوياً ـ مع الفارق التاريخي ـ في المقاومة المصرية (المسيحية) للرومان أكثر من ثلاثة قرون، سهلت إحلال البديل العربي، لكنها لم تخلق أو تنتج ـ بالمعنى البنائي الذي أشرنا إليه منذ قليل ـ حضارة مصرية مركزية كما فعلت مصر أيام الدولة الحديثة بعد طرد الهكسوس.

فإذا قفزنا للأمام مرة أخرى إلى القرن العشرين الذي نحن في نهايته، لوجدنا وضع تفتيت دولي هائل يمر به العالم المتخلّف عموماً، وتحلم فيه الحركات القومية والعنصرية والدينية والطائفية بإعادة مركزة ذاتها ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً... الخ، فتساهم ـ بوعي أو بدون وعي ـ في تقطيع اللقمة المقطوعة أصلاً، ليسهل ابتلاعها من متلمظٍ ليس بعيداً عن الساحة، ورغم أنه خارجها ـ جغرافياً ـ إلاّ أنه أصبح في قلبها ويعمل على إذكائها ونشرها.

ولكي لا يمتد موضوعنا إلى مجالات أخرى، نكتفي بذلك لننتقل إلى موضوع تطبيقي نبني فيه تصوراتنا التاريخية على حالة محدّدة، تتماس ـ بهذا القدر أو ذاك ـ مع مفهوم «الحمل التاريخي» الذي استعرضناه في الصفحات السابقة.

---

(١) راجع التاريخ الإيراني الحديث بعد انتصار الثورة الإسلامية، وتحوّل الروح المتمردة إلى روح مهادنة مع الغرب بعد عمليات الفشل المتكرر في مركزة العالم الإسلامي تحت النموذج الإيراني.

الفصل الثالث

بناءات تصورية لقصة الخروج

«هؤلاء الكتّاب يعانون الحاجة نفسها التي يعانيها شعراء المسرح. ففي الكثير من مسرحياتنا يحتاج الحل إلى تدخّل الآلهة، لأن مؤلّفيها يتقون الحقيقة من الخرافات خارج نطاق الحقيقة والفعل. وهكذا يرى مؤرخونا أنفسهم مجبرين على إظهار أبطال أو آلهة لأنهم من الآخذين بمبدأ الالتزام بالحقيقة، لا بما يشبهها. فكيف إذن يمكننا أن نعطي لبداية مهمة نهاية معقولة؟!»

بوليب

آثرنا أن نجول بالقارىء هنا وهناك قصداً، ونحن (نلعب) بالتاريخ، لكننا في الحقيقة لن نبتعد عن موضوعنا إلّا من أجل أن نكون فيه، لأننا عندما نتحدث عن طريقة كتابة التاريخ، نتعرض لطريقة كتابة القصة من العام، وعندما ندخل القصة، نكون قد دخلنا الخاص من العام.

يقول العروي: «ونلاحظ هنا فرقاً بين التراثية عندما تطبق على الثقافات (الأولية) التي لا تعرف الكتابة، والثقافات ذات الكتب المقدّسة. الأولى تنصاع وراء كل الإمكانيات الشكلية لترتيب الأعمال الثقافية على نسق واحد، في حين أن الثانية تخضع لنمط يفرضه عليها التاريخ المكتوب. وفي هذا احتياط كاف ضد الذاتية دون شك، لكن هل هو احتياط كاف؟»[1].

وقبل أن نكرر سؤال العروي عدة مرات، علينا أن نضع بعض التصورات عن القصة ونناقش كل تصور على حدة.

(١) أمامنا أن نقبل القصة بنصها الديني سواء توراتياً أو قرآنياً، وكفى الله المؤمنين شر القتال.

---

(١) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي. (د. ت).

(٢) وأمامنا أن نرفض القصة كاملة باعتبارها وثيقة كتبت بعد تاريخها المفترض بحوالي عدة قرون.

(٣) وأمامنا أن نقبل القصة جزئياً ونرفضها جزئياً، فننتقي منها ما يوافق التاريخ المكتوب ونرفض منها ما لا يوافقه.

(٤) وأمامنا أن نقوم بعمل لا هو بالقبول ولا هو بالرفض، وإنما هو بإرجاع (القصة الدينية) إلى تصور مفهوم، سواء بالمطابقة الجزئية أو بالمعاكسة الجزئية، أو بالمطابقة الكلية أو بالمعاكسة الكلية مع تاريخ المنطقة، وخاصة التاريخ المصري القديم.

ونبدأ بالتصورين: الأول والثاني

وقد تعرضنا للتصورين في الأمثلة الثلاثة التي طرحناها للمسعودي ولبيومي مهران ولشفيق مقار رغم اختلاف هدف كل منهم. فكل منهم يقبل القصة من زاوية مختلفة: الأولان من وجه إيماني يقيني، والأخير من جانب إيديولوجي معاد.

يقول المسعودي: «فكان موسى بن عمران بن... بن لاوي بن يعقوب بمصر في زمن فرعون الجبار، وهو الوليد بن مصعب بن معاوية بن أبي نمير بن أبي الهلواس بن ليث بن هران بن عمرو بن عملاق، وهو الرابع من فراعنة مصر، وقد طال عمره وعظم جسمه. وكان بنو إسرائيل قد استرقوا بعد مضي يوسف...»[1]. ثم يواصل القصة بإضافات لطيفة مصطنعة عن إسم الفرعون والذي يحدده المسعودي بالفرعون الرابع، ويضع له إسماً ونسباً عربياً حتى تاسع جد. ورغم أن القصة التوراتية أو القرآنية لم تتعرض لهذا النسب (العربي) ولم تحدد الفرعون في قائمة الفراعنة، إلاّ أن منهج الكتابة لا يختلف كثيراً عن المنهج الديني الإيماني، وهو يتميز بأنه يلقي بمعرفته مرة واحدة دون سؤال واحد، ودون قلق من أي نوع، فالفرعون هو الوليد بن مصعب... الخ، دون أن يتعب نفسه ويسأل: كيف؟!. فمسألة تعريب (كل شيء) لا تزال قائمة حتى وقتنا هذا، وسنتعرض لبعضها تفصيلاً في فصول أخرى.

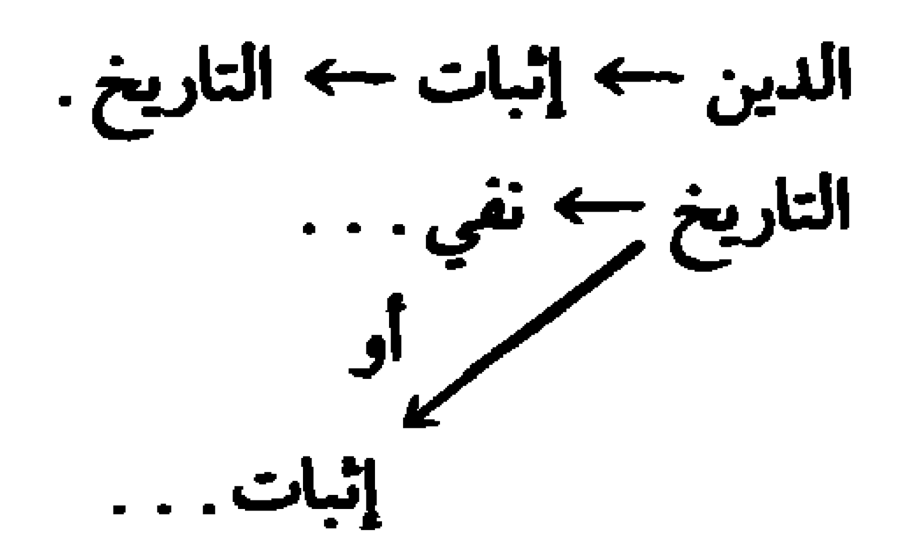
ويقول بيومي: «لعل من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن دعوة التوحيد التي نادى بها أبو الأنبياء سيدنا ابراهيم في ربوع الكنانة، إنما كانت أول دعوة سماوية، تصل إلى المصريين، لدينا عنها وثائق من التوراة والتاريخ والحديث الصحيح». ثم يناقض نفسه قائلاً: «وإن كان هذا لا يعني أبداً أن المصريين لم يعرفوا دعوات سماوية قبل عصر ابراهيم عليه السلام (١٩٤٠ - ١٧٦٥ ق.م)»[2]. ويعتمد في تناقضه هذا على إيمان ديني من أن الله تعالى قد قصّ على نبيه الكريم بعضاً من قصص الأنبياء، ولم يقصص البعض الآخر، وأنه ما من أمة إلاّ وجاءها رسول من رب العالمين.

الغريب هنا ليس النص الإيماني، فهذا تعوّدنا عليه في كل التأريخات الشائعة، وإنما هو وضع ذلك التاريخ عن ابراهيم (١٩٤٠ - ١٧٦٥ ق.م)، لأنك إذا طرحت الثاني من الأول تبين لك أن عمر ابراهيم ١٧٥ عاماً. وهي دقة توراتية لا شك(!!) لأن التوراة تقول: «وهذه أيام سني حياة إبراهيم

(١) المسعودي. مروج الذهب، ج١، ص ٦١.

(٢) محمد بيومي مهران. الحضارة المصرية القديمة، مرجع مذكور سابقاً، ص ٥٥٢.

التي عاشها مئة وخمس وسبعون سنة وأسلم ابراهيم روحه. . » (تكوين ٢٥ / ٧ ـ ٨)، وهذا ما جعله ـ كعالم تاريخ ـ يضع التقويم التاريخي المناسب لحياة ابراهيم. فيمضي التاريخ في اتجاه واحد، من الإيمان الديني إلى العلم. أما العملية المقابلة، لم نرَ لها أثراً في مثل هذه الكتابات.



هل يختلف المنهجان في شيء؟ أي المنهج المسعودي والمنهج البيومي؟. كلاهما يثبت التاريخ بالدين باعتباره الأصل والأساس، وهي قضية لا تزال سائدة حتى يومنا هذا في عناوين كثيرة مثل **التفسير العصري للقرآن**[1]، **العهد القديم والجديد، القرآن والعلم**[2]، **دراسات تاريخية من القرآن**[3]. . الخ. فما يخالف النص الديني لا يُعتد به، وما يوافقه يضخم وينفخ فيه. أي أن الحالة تبدأ من النص المقدس وتنتهي إلى النتيجة، فإن كانت النتيجة مخالفة للنص فلا بد أنها نتيجة خاطئة ولا بد من إعادة الحساب مرة أخرى.

يستعير شفيق مقار من ناتان هذه الاستقطاعة الطويلة: «بصرف النظر عما أحيط به ابراهام وموسى من حكي فلكلوري أسطوري ظل يوشّي ما قيل عنهما ويجعله مختلطاً في آنٍ معاً، لا شك في أن أسفار التوراة الخمسة تطرح بشكل مقنع عملياتها الذهنية وأفكارهما الدينية، ومما لا شك فيه أن موسى ـ الذي كان أكثر تقدماً بما لا يقاس من إبراهام على الصعيدين الديني والفكري معاً ـ كان بوسعه بفضل ما تمتع به من قدرات عقلية عظيمة أن يتوصل بجهده الخاص إلى مفهوم الإله الواحد والعلة الأولى. . إلاّ أننا متى حكمنا بالطريقة التي تبدأ بها كل الأنسقة الفكرية الكبرى، سنجد في ذلك شبه استحالة، لأن موسى ـ حتى مع التسليم بعبقريته العظيمة ـ لم يكن يستطيع تكوين تلك الأفكار وسط خواء فكري. بمعنى أنه كان مما لا مهرب منه أن تكون هناك صلة بين فكره الأصيل وبين ما كان قائماً ومتداولاً من مناهج توحيدية متقدمة نسبياً منذ قرون عديدة في وطنه مصر. وعلى سبيل المثال كان إخناتون ـ قبل أن يمر موسى بخبرة تجلّي الإله له في العليقة المشتعلة بجبل حوريب بمائة وخمسين عاماً ـ قد ناجى آتون قرص الشمس باعتباره رمز الإله الواحد لكل البشر بقوله (أيها الواحد. أيها القوي. يا ذا الأشكال والأوجه التي لا تعد. أيها الأبدي. الكامل. الواحد الوحيد). ولا يجب أن ننسى أن إخناتون لم يكن أول الموحدين المصريين، فأفكاره كانت مجرد ذروة لأفكار وجهود صف طويل من الكهنة المصريين توجّهوا منذ سنة ٣٥٠٠ ق.م، كما يقرر المؤرخون، نحو تصورٍ يفصح عن وحدانية الإله وتوحده بالطبيعة. حقاً اتّصفت توحيدية اخناتون بقدر أعظم من الروحانية وكانت مشربة بوهج صوفي شعري عذب، إلاّ أنها كادت تكون تجريدية تماماً، وقليلة الصلة بحياة الإنسان العملية على

(١) مصطفى محمود، روز اليوسف ١٩٧٥.

(٢) Maurice Bucaille: *La Bible, Le Coran et la science,* Alger, SNED. 1976.

(٣) محمد بيومي مهران. ج٤، بغداد / بيروت، ١٩٨٨.

الأرض. وهكذا تعين على موسى أن يشدّ مفهوم إخناتون المثالي عن الإله الواحد فيدخله عالم العيش اليومي.. ولا تبقى بعد ذلك إلاّ قيمة أكاديمية للتساؤل عمّا إذا كان موسى في حقيقة أمره مصرياً كما افترض فرويد، أو من بني إسرائيل كما في العهد القديم والتراث اليهودي؟..»[1]. فيعلق مقار في هامشه قائلاً: «تتجلى الشطارة اليهودية في الزج بهذا التفصيل الخاطىء تاريخياً في الحكي عن أخناتون وموسى، وجعل الفاصل الزمني بينهما قرناً ونصف قرن، في حين تشير كل الأدلة التاريخية المتوفرة على أن موسى كان معاصراً لإخناتون وأنه لم يهرب إلى مَدْيان (حيث تعلم عبادة يهوه) إلا بعد موت إخناتون وتنكيل كهنة آمون بكهنة آتون..»[2].

يتّضح الاتهام من لغة الكاتب التي تسقط أفكاره الآنية على حالة تاريخية مختلفة اختلافاً كلياً. الأمر الثاني هو أنه يتعامل مع القصة باعتبارها تاريخاً وإن قال عكس ذلك (فالأدلة التاريخية المتوفرة تشير إلى موسى وإخناتون). فأي أدلة تاريخية متوفرة؟ رغم أنه لم يُذكر عن هذه الحادثة أي شيء، لا في بردية ولا في معبد ولا في نقش أو تمثال أو أثر كبير أو صغير مما تركه المصريون، عدا لوح ـ مشكوك في أمره ـ سمّاه بيتري (لوح إسرائيل)، مع أنه تحدث عن قهر المصريين لأقوام غرباء لم يحدد طبيعتهم ولم يذكر أي تفاصيل عنهم، أمّا الباقي المتروك تاريخياً عن «الحادثة» فمجرد ترجيحات علماء تاريخ لا أكثر من ذلك ولا أقل.

يعتمد كل من كوتس وسنيل جروف في كتابهما التعليمي (العالم القديم)[3] على التاريخ العبري الذي كتبه كهنة بني إسرائيل، ويعتبران أن العبريين شكلوا قبيلة صغيرة من الرعاة الذين استقروا أولاً في أور، ثم طردهم فيها بعد حمورابي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠ ق.م). ويقول الكتاب إنهم انتقلوا إلى حران ثم تجولوا، وأخيراً اتجهوا جنوباً بقيادة ابراهيم (وقد وعده الرب أن يعطيه أرض كنعان وأن يصبحوا شعباً عظيماً. بعد فترة وجد هؤلاء الرعاة أنفسهم في مصر زمن الهكسوس. لسوء الحظ عندما طُرد الهكسوس حوّل المصريون غضبهم أيضاً تجاه «اليهود» فتحولوا من أصدقاء للحكام إلى عبيد، فقاموا بالأعمال الصعبة وعوقبوا بقسوة، حتى أطفالهم كانوا يُذبحون. ثم يكمل الكتاب القصة الدينية نفسها لتلاميذ يعلمهم التاريخ القديم، فيقول: «يبدو أن يهوه قد نسي شعبه.. لكن القائد العظيم موسى أنقذهم». ويحدد الكتاب تاريخ مولد موسى بسنة ١٣٠٥ ق.م. الملفت للنظر أنهما يقولان: «تربى موسى كنبيل فرعوني وتعلم العلوم المصرية، بل وقاد حملات عسكرية مع جيش فرعون». العجيب أن هذا القائد العسكري الفرعوني يهرب إلى الصحراء لأنه قتل مواطناً مصرياً عادياً كما يقول الكتاب ـ وكما تقول الحكاية التوراتية أيضاً ـ لكنه يعود مع هذا إلى الفرعون التالي ليجادله في شأن بني إسرائيل (.. في النهاية وفي عام ١٢٣٠ ق.م يوافق الفرعون على خروجهم).

لو نظرنا إلى ذلك التاريخ المذكور وتاريخ مولد موسى ـ المذكور أيضاً ـ لوجدنا (الدقة

---

(١) Nathan, A.: *The Book of Jewish Knowledge*. op. cit., pp. 304.

(٢) شفيق مقار: السحر في التوراة، مرجع مذكور، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

(٣) Cootes, R.J. and Snellgrove L.E.: *The Ancient World*, England. Longman, Harlow. 15th. ed. 1988, pp.65-67.

التاريخية!!) في كتب التاريخ. أي خرج هذا القائد موسى وعمره ٧٥ سنة (هل يخطىء العهد القديم؟!).

بالطبع لا يختلف هذا المنهج عن المناهج الأخرى. قد يختلف في الشكل فقط ولكنه يعتمد ـ كما اعتمد الآخرون ـ على النص الديني.

المسألة شائكة حقاً، لأن الوثيقة الوحيدة المكتوبة المفصلة هي تلك المثبتة في العهد القديم، والمسجلة بعد حدوث الواقعة ـ افتراضاً ـ بعد الأسر البابلي[1]. وانتهى التسجيل طبقاً للروايات في أيام الملك قورش الفارسي (٥٣٨ ق.م)، والفرق بين التاريخين حوالي ثمانية قرون. السؤال الآن: كيف نصدق قصة شفهية تنوقلت عبر الأجيال ثم سجلت بعد أو خلال ثمانية قرون، ونعتبرها تاريخاً إن لم نخضع نحن للهوى اليهودي؟!

التصور الرافض:

يستند هذا التصور إلى مقاييس (العقل) التاريخي، ذلك الصارم في محاسبة الوقائع. فالتاريخ عندما يقرأ الواقعة لا يقتنع بأساطير النوازل التي حلت بالمصريين تعبيراً عن رغبة يهوه، وإن كان يقرأ دلالاتها. وعندما يناقش القصة لن يخاف من إبراز اللامعقول فيها مثل عدد الفارين «ستة مائة ألف ماش من الرجال عدا الأولاد، ومعهم لفيف كثير أيضاً مع غنم وبقر ومواش وافرة جداً». ومع هذا «خبزوا العجين الذي أخرجوه من مصر خبز ملة فطيراً لم يختمر.. لأنهم لم يقدروا أن يتأخروا..) (خروج ١٢/ ٣٩).. الخ تلك القصص الخيالية.

إذن يرفض هذا التصور القصة بسبب محتوياتها الظاهرة، بدءاً من مولد موسى، ووصولاً إلى الخروج، إنتهاء بموته، تلك التي تغلفها وقائع خيالية، ارتبطت في الأصل بانتقال الثقافة الشفهية، من جيل لجيل، وفي عصر شكّلت فيه الأسطورة الزاد الروحي للبشر. ولا تختلف هذه القصة المسجّلة فيما بعد عن القصص الأخرى المذكورة في الكتب المقدسة، أو أساطير الشعوب الأخرى جميعها، ومن هنا بالذات، يضاهيها المؤرخون المحدثون بكل الحكايات الأخرى ويعتبرونها شكلاً من أشكال الفلكلور، وللبحث عن وقائع فيها يعتمدون على المصادر الأثرية والتاريخية الأخرى. ولأن المؤرخين لا يستطيعون تحقيق هذه الغاية، فليس أمامهم إلاّ التعامل مع القصص الفلكلوري هذا، كما يتعامل علماء الأنتروبولوجيا مع أساطير الشعوب الأخرى، فتتداخل مجالات العلمين تداخلاً شديداً.

يقول كينيون: «من الصعوبة بمكان التوصل إلى تحديد تواريخ دقيقة لأحداث السرد التوراتي تتيح ترتيب تلك الأحداث ترتيباً سليماً حسب تسلسلها الزمني بالاعتماد على الأعمار التي ذكرت في ذلك السرد بالنسبة لمن دعوا بالآباء. كما أنه من غير الممكن التسليم بصحة القول بأن ابراهام كان في الخامسة والسبعين عندما غادر حران، وكان في المائة من العمر عندما أنجب ابنه إسحق، أو أنه كان قد بلغ المائة والثلاثين عندما ذهب إلى مصر مع زوجته سارة. لأن الأدلة العلمية المستخلصة من فحص الهياكل العظمية في قبور أريحا، تبينّ أن متوسط العمر المتوقع لأي بشر في تلك الآونة كان قصيراً

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨.

للغاية. وتشير إلى أن الكثيرين كانوا يموتون قبل أن يبلغوا سن الخامسة والثلاثين، وأن أقل القليلين هم من كانوا يعمرون إلى سن الخمسين»[1].

وهو نموذج من أقوال كثيرة تناقش أمثلة القص التوراتي المثيرة للاضطراب في عملية التأريخ. يناقش كينيون هنا جزئية الأعمار الخيالية في العهد القديم التي تعوّدنا على سماعها بدءاً من نوح ذي الألف إلاّ الخمسين، ولم يناقش وجود إبراهام في حد ذاته، كأرومة لشجرة تفرعت فيما بعد لتنتج شعباً بكامله أسمّوه «بني إسرائيل». وهو أمر معهود في كل الأساطير القديمة، التي ترجع بجذور كل الشعوب إلى أبٍ واحد هو آدم، وعلى قياسه تتفرع شجرة الأجناس والشعوب أيضاً من أب واحد. وهو موجود أيضاً في التراث العربي وخاصة فيما عُرف بعلم أنساب القبائل، وامتد شفهياً في أساطير كل قبيلة على حدة، فإن فتحت مثلاً «سيرة بني هلال»[2]، ستجد الأنساب ترجع إلى هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن. . . بن. . . بن معد بن عدنان جد القبائل العربية الساكنة شمال جزيرة العرب في غابر الأزمان، ويشرفها (المؤرخون) بسكنى مكة ونواحيها. ولم لا؟!.

وإذا اقتفينا أثر هذه القبيلة الواحدة، نجد جذورها تبدأ بالمنذر بن هلال بن عامر الذي ينجب «جابر» و«جبير» اللذين ينجبان كل الهلالية الذين نعرفهم في الوطن العربي، وربما يكونون أحد أجدادنا القدامى. ألم يُنجب نوح حام وسام ويافث؟! وألم ينجب ابراهيم إسماعيل وإسحق ويعقوب، ومنهم خرج كل سكان المنطقة؟!.

ولا يتعلق هذا الأمر باليهود أو العرب فقط، وإنما يظهر كحالة إنسانية عامة. فهؤلاء جيراننا الفرس لهم ملحمة من أهم ملاحمهم، تعتقد بأنهم مؤسسو العالم. فاقرأ معي تلك المركزة لتضاهيها بما فعل (بنو إسرائيل) وما نفعل نحن العرب:

«في البدء، ملك العالم كله ملك يدعى جيومرت. . . وجعل مركز إقامته في الجبال، ومنه انتشرت الحضارة في العالم. ارتدى جلد النمر، فكان سبّاقاً في هذه البدعة، لأن الثياب كالطعام تماماً لم تكن قد عُرفت بعد. وكان جميع الإنس والجن يخضعون لمشيئته، فازداد عظمة وجبروتاً، ممّا أدّى إلى انبثاق الدين»[3].

بعد «جيومرت» يأتي «سيامك» وحفيده «أوشهنج» الذي يكتشف النار أثناء ضربة لحيةٍ بحجر ارتطم بالصخر، فظهرت شعلة متوهجة، عبدها الفرس بعد ذلك. وهو الذي استخرج الحديد من الحجر، وصنع الفؤوس والحراب، وشقّ الجداول إلى الصحاري وبذر البذور فيها، ومدّها بالمياه، واستأنس الحيوانات واصطاد الحيوانات البرية، واستعمل جلودها للملابس والمفارش. ثم جاء بعده «طهمورت» وبعده سار «جمشيذ» على خطى أجداده، فصنع آلات الحرب وغزل الكتّان والحرير

---

(١) Kenyon K.: *Archeology in the Holy Lands*. New York, Frederik Praeger, 1960, pp.144.
انظر أيضاً هامش شفيق مقار، السحر في التوراة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) في ذلك يمكن أن تراجع سيرة بني هلال، ج١، الجزائر، موفم للنشر، ط١، ١٩٨٨.

(٣) للتفاصيل أكثر يمكنك أن ترجع إلى الشاهنامة ـ ملحمة الفرس الكبرى، لأبي القاسم الفردوسي. ترجمة سمير مالطي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٦.

والصوف وأنشأ الصناعات فعمّت أقطار الأرض، وقسّم الناس إلى كهان ومحاربين وزرّاع وحرفيين وبنى المدن واستخرج المعادن النادرة، وعرف أسرار الصناعة الطبية وما يستتبعها من علوم. وتنقل بمركبته في أطراف الأرض، وطار إلى كل الممالك على سرير مرصع بألوان الجواهر، حمله الجن في أول يوم من السنة وقت حلول الشمس في برج الحمل[1].

تشبه هذه الملحمة كثيراً ملحمة بني إسرائيل، وإن اختلفت المنابع. المشكلة أن المؤرخين المعاصرين اعتمدوا ـ جزئياً أو كلياً ـ على مثل هذه «المركزيات» في تحديدهم لشعوب المنطقة، فقالوا بالسامية والحامية واليافثية. ومن المركزية نفسها تحدّثوا أيضاً عن لغات مركزية تفرّعت إلى لغات عديدة.

تمتدّ هذه المركزية، في اتساقها، من القبائل إلى الله الواحد، وترجع من الله الواحد إلى القبائل ـ بعد ظهور التوحيد طبعاً ـ وانعكست في الوقت الحاضر في أيديولوجيات شعوبية أو قومية تتحدّث عن مركز واحد لكل شعوب المنطقة (بل وربما العالم)، وهذا المركز هو جزيرة العرب بالنسبة لبعض القوميين العرب. بل وتمادى البعض في إرجاع كل الشعوب إلى جذور عربية(!!)، وهو لا يختلف عن أسطورة «شعب الله المختار»، ألسنا «خير أمة أخرجت للناس»؟! فنحن بالإسلام خير الأمم، واليهود بيهوه هم الشعب الأوحد، والمصريون القدامى ـ بسبب عزلتهم الطويلة ـ رأوا الآخرين أقل مرتبة، فهم «ناس»، والآخرون إما «تمحو» أو «آمو» أو «نحو».

لماذا إذن هذه الواحدية المركزة لدى بشر هذا الزمان، رغم التنوع في العبادات والثقافات والأعراق والعادات؟. نعتقد بأن التفسير الوجودي لدى الإنسان البدائي هو الذي جعله يسقط وضعيته الخاصة على الكون والتاريخ والأشياء من حوله. فمن الأب الواحد بالتزاوج (بدأ التاريخ المكتوب في العصر البطريركي)، تتفرّع الأسرة، ومن الأسرة العشيرة والقبيلة. عُبِدَ هذا الأب أيضاً ثم مع التطور انتقل إلى السماوات العلا. إن التمركز يبدو تعبيراً عن بداية الوعي بالذات، ولما اكتشف الآخر كمنافس وعدو، ازداد التمركز حول الذات، وبدا الآخرون أقل مرتبة أو أغياراً.

دعنا نعود إلى قصتنا، لنخلص إلى أن الذين رفضوها «كموضوعة» تاريخية، كانت لهم عليها نقاط تفصل مجال العلم التاريخي عن مجال الفلكلور. لكنهم مع هذا لم يستطيعوا بناء تصور بديل للقصة التوراتية. فجاء البعض الثالث موفّقاً بين الرفض الجزئي والقبول الجزئي.

التصور الثالث:

يقوم هذا التصور على أن في القصة بذوراً تاريخية «لأنه بدون موسى أو (قائد) ستبقى عقيدة بني إسرائيل غامضة الجذور، مع أنه من الصعب تحديد الشرائع والقوانين العملية التي تشير إليه خصوصاً»[2].

(١) دقق كيف استمد الكهنة اليهود من التراث الفارسي وأضافوه إلى ملوكهم أو ملكهم الأقوى (الوحيد) في تاريخهم: «سليمان».

(٢) H. Ringgren Ä.V. Ström: *Les Religions du monde*. Paris, Payot, (imprimé de nouveaux en Suisse) 1980. pp.74.

وهكذا يبني كل المؤرخين المعاصرين تقريباً، نتائجهم على مسألة توفيقية إنتقائية، ولهم حجتهم في غياب الوثائق التاريخية المغايرة، فإن غضوا النظر عن التسلسل الزمني في السرد التـوراتي، وعن مسألة الأعمار والتقاويم الفردية والأحداث الخرافية، استندوا إلى بعض ما أوردته التوراة. يقول العهد القديم - مثلاً - (خروج ١٢/٤٠): «وأما إقامة بني إسرائيل التي أقاموها في مصر، كانت أربعمائة وثلاثين سنة». فإذا أضفناها إلى تاريخ الخروج الذي سجله المؤرخون اليهود (١٢٣٠ ق.م) يتضح أن بني إسرائيل دخلوا مصر في عام ١٦٦٠ ق.م، وهو تاريخ يطابق تاريخ دخول الهكسوس إلى مصر (١٦٧٠ ق.م) والمسجل في أبيدوس وسقارة بإشارة سريعة. وهو كما تقول الروايات يطابق دخـول (يوسف) إلى مصر ومن بعده بقية (العائلة) لينشىء شعباً فيها بعد، حيث تؤرّخ التوراة لدخول يوسف وهو ابن ١٧ سنة (تكوين ٣٧/١)، وموته وهو إبن «١١٠» سنة (تكوين ٥٠/٢٥)، ثم تغيب فترة من التاريخ حتى مولد موسى (خروج ٢/١).

ومع أن معظمهم قد رفض التسلسل الزمني التوراتي، إلاّ أنهم قبلوه جزئياً باعتباره يتوافق مع أحداث تاريخيـة مثبتة، وهي دخـول الهكسوس إلى مصر، ومن ثم استعـانتهم بجيش من القبائـل الصحراوية الموجودة في طريقهم في الشام والأردن وسيناء ومصر، وهو أمر طبيعي لكل الجيوش التي تتمدّد خارج حدودها فتستعين بتجنيد قوات الشعوب الأخرى، وتُبقي في البلدان المفتوحة رموزاً بشرية من عروقها الأصلية، وهو أمر فعله العرب أنفسهم وهم يفتحون العالم القديم. وإن وافقنا على أن «الهكسوس» لم يكونوا إلاّ هجرات بدوية مكثّفة علت كفتها فاستقرت في الدلتا، فلمّا حـان الوقت سيطرت على نصف الدلتا وحكمته أكثر من قرن من الزمان حتى طردهم أحمس من مصر ومدّ سلطانه حتى غرب آسيا.

وقد قبلوا بميلاد موسى عام ١٣٠٥ ق.م، أي بعد رحيل الهكسوس بحوالي ٢١٥ عاماً (طبقاً للأرقام التوراتية)، فإن أضفنا إليها ٧٥ عاماً هي عمر موسى أثناء الخروج فإنها تصل إلى ٢٩٠ عاماً أي حوالي ثلاثة قرون بعد خروج الهكسوس من مصر - كل الأرقام توراتية طبعاً.

الإشكالية التي انتبه إليها البعض هي أن هذه التواريخ قد رُكّبت حديثاً على الأحداث التاريخية بعد الإشارة إلى «الملوك الرعاة» في متون الأهرامات. فالتوراة لم تذكر الهكسوس ولا تاريخ دخولهم، وإن تحدّثت عن دخول بدوي كثيف لما أسمتهم بني إسرائيل لمصر في فترة رجح المؤرخون ارتباطها بالتمهيد لدخول الهكسوس أو أثناء دخولهم. وهو في الحقيقة لا يزال أمراً ضبابياً لم يحل المسألة بشكل دقيق.

استند بعضهم إلى هذه التواريخ (المركبة) وحدّد أن فرعون موسى هو «مرنبتاح»[1] إبن رمسيس الثاني، بعد حساب أسر المملكة الحديثة في مصر، فبنى نتائجه أيضاً على أرقام ترجيحية أو مركبـة توراتياً. وفي «لاوعيه» التاريخي صدّق القصة في عمومياتها وإن اختلّت تفاصيلها.

إذنْ، فالتصوّر الثالث هو أيضاً تصور إنتقائي تقدم خطوة، لكنه لم يتجاوز القصة التوراتية في

(١) راجع بيومي مهران: الحضارة المصرية القديمة، مرجع مذكور، ص ٥٦٠.

أصولها، بل قام بعملية عكسية في تركيب التواريخ المذكورة في الآثار المصرية، على حوادث الخروج، بل وحوادث «الدخول» (لبني إسرائيل)، فإن رفض التفاصيل إلّا أنه قبل بالقصة ورموزها.

واعتبر بعضهم أن عدم الاعتراف بيوسف أو بموسى، عبث لن يؤدي إلى نتائج، حتى ولو كانت تسمياتهم رمزية أو مختلقة. لكن تثبيت (يوسف) باعتباره الإسم الظاهر من قومه في مصر في مرحلة من تاريخها كوزير أو كمسؤول «خزاني» تعبير عن حالة صعود لبعض أبناء هذه القبائل الصحراوية لمراكز حساسة في الحكم. كذلك ينطبق الأمر نفسه على (موسى) لأن إهمال هذه الشخصيات/ الأسماء سيدخل الموضوع كله في فوضى عدمية لا يمكن الخروج منها بأية نتائج جادة ـ في تصورهم. وهذا أحد الكتّاب العرب يقول: «هذا بينما يمكنك أن تجد في كتابنا النبي ابراهيم محاولة من نوع آخر وبمنهج آخر، للكشف عن مدى مصداقية نصوص انبنت عليها مسلمات خاطئة من أساسها، دون درس كاف لدور البنى التحتية بالشكل الصارم الموجود بالحزب الهاشمي. وهو أمر مرغم عليه أي باحث لعدم وجود شواهد تاريخية تتحدث أصلاً عن وجود نبي باسم ابراهيم، وكان يمكنها أن تساعد في ربطه بزمنه ومكانه ومجتمعه، إضافة للحركة الدائبة للقبيلة الإبراهيمية بين مجتمعات شتى. وكان التعامل مع النبي ابراهيم باحتسابه شخصية غير تاريخية عملاً عبثياً لا يقدم ولا يؤخر، قدر ما يؤدي الاعتراف به كشخصية تاريخية حقيقية إلى نتائج أكثر جدوى، تظهره كإنسان له سماته وسلوكياته ومعتقداته وعلاقاته الاجتماعية، التي جعلت منه رجلاً من نوع الرجال في عصره. لذلك أطلعتنا تلك الدراسة على نمط سلوكي ومعرفي لا علاقة له بعصرنا، وعلى مشكلات زمان يختلف عن زماننا ومشكلاته، وعلى معايير احتكموا إليها نابعة من ظروفهم التي تختلف عن ظروفنا ومعاييرنا، وعلى مستوى معرفي يتّفق وظروفهم وزمنهم»[1].

إذنْ، يؤدي الاعتراف بمثل هذه الشخصيات الأسطورية إلى كشف لحظة تاريخية، هذا ممكن إذا درست الأساطير دراسة (غير تاريخية)، بمعنى عدم اعتبارها جزءاً من التاريخ الفعلي الذي قام واستمر في ذلك الزمان، بقدر ما تقدم دلالات تاريخية، أي أن ابراهيم (التاريخي) المذكور في التوراة بكل تفاصيله سيتهمّش ويتحوّل إلى مجرد دالة لا أكثر. المشكلة أن الكاتب المذكور نفسه عندما تحدث عن بناء البيت في مكة في كتابه الحزب الهاشمي[2]، تحدّث عن ابراهيم باعتباره شخصية تاريخية قامت ببناء الكعبة فعلاً. وبغض النظر عن مآخذنا على هذا الكتاب الذي يهمّش الحالة الإسلامية إلى صراع ضيّق بين الهاشميين وبني أمية، إلّا أن الظاهرة «الإبراهيمية» في التراث الإسلامي لا تختلف كثيراً عن بقية القصص في التوراة، فكما تذكر التوراة أنه كان أباً لبني إسرائيل، فهو أيضاً أب للعرب. وكما كان موحّداً في العقيدة اليهودية، فهو أصل التوحيد قبل أن تغمر الوثنية البيت. إن التبنّي الديني أو الثقافي للمفاهيم التوحيدية التي سادت آنئذٍ، انعكس أيضاً على النظرة الوجودية لأصل العرب وأصل أفكارهم. وقد فصّلنا من قبل كيف انتقل الإسلام بالثقافة اليهودية نقلة جديدة، أعلتها بدلاً من أن تطمسها، بعد أن تبنّتها المسيحية أيضاً قبل ذلك.

---

(١) سيد القمني: الأسطورة والتراث، مرجع مذكور، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢) سيد القمني، الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٠.

هنا يختلف المنهج قليلاً، إلاّ أنه لا يختلف كثيراً عن المناهج القابلة للقصة بحذافيرها، وإن قدّم نتائج تاريخية أكثر تقدُّماً، وزرع بذرة شك حول تفاصيل كل هذه القصص، وإن لم يتجاوزها لمحاولة بناء تصور يتجاوز التصورات الثلاثة السابقة.

التصور الرابع:

تصور بنيوي للقصة:

إذا كان التصوّر الأول يخرجنا من مجال التاريخ، وإذا كان التصور الثاني لم يستطع وضع أقدامنا على أرضه، وإذا كان التصور الثالث قد أربك التاريخ وضيَّع الأسطورة، فماذا يستطيع التصور الرابع أن يقدِّم والمشكلة لا تزال قائمة؟!.

يمكن للتصور الرابع أن يبدأ من كل ما وصلت إليه التصورات الثلاثة: القبول والرفض والتجزيء. عليه إذن أن يقبل القصة كأسطورة شفهية تناقلتها القبائل الصحراوية التي سكنت مصر، سواء في شرق الدلتا أو في سيناء، أو التي قدمت إليها في هجرات أو في غزوات أو بصحبة جيوش غازية، فأضافت إليها، ونقّحت فيها، ووصلت عند التسجيل إلى الصورة النهائية التي كتبت بها ونقرأها الآن بكل اللغات. وعليه أن يرفضها باعتبارها خارج باب علم التاريخ للسبب السابق نفسه. فإذا قبلناها كأسطورة ورفضناها كتاريخ، علينا إذن أن نتصوّر أو أن نبني تاريخاً ترجيحياً لحادثة الخروج يكون أقرب إلى وقائع التاريخ الفعلية، إنْ لم يكن الوقائع نفسها. التصور الثالث قَبِلَ القصة في العام ورفضها في التفاصيل، فلم يقدم جديداً. أما التصور الرابع فأمامه إشكاليات عدّة ليقدم نتائج ذات قيمة على المستوى التاريخي. الإشكالية الأولى: أن التاريخ (الحقيقي) يعتمد على آثار تركها الملوك أو الكهنة، فهل هو حقيقي فعلاً إعتماداً على تلك الآثار؟ فنحن نعرف أن ملوكاً سجّلوا انتصاراتهم، أما هزائمهم فقد اختفت في طيّ الكتمان. وحلّ هذه الإشكالية يستدعي النظر إلى مثل هذه الآثار في إطار سياق تاريخي، وليس مجرد قراءة نصوصية لا أكثر، وإنما قراءة مثل هذه النصوص داخل النسق الذي كان يحدد الحالة العامة آنئذٍ، أي أن الوثائق ستكون مجرد وسيلة لا غاية نقرأ باطنها ولا نتغاضى أيضاً عن ظاهرها، نقرأ باطنها في ظل حالات الصراع، أي نأخذ جانب الإيجاب والسلب فيها، فنقرأ أيضاً نصوص المهزوم لنعثر على ضالتنا، فإن لم يكن هذا ممكناً حقاً، يكون من الممكن خلق تمثيل له أو تصوّر أقرب للواقع.

وفي لحظة قراءة الوثائق ستتساوى بالطبع كل الوثائق، وإن كانت في الحقيقة غير متساوية، لأنّ فعل القراءة يجعلها أخيراً متساوية بغضّ النظر عن الكيفية التي تركها بها الأقدمون لنا «والوثائق التي ندينها بالكذب هي في الغالب الوثائق التي لم نعرف قراءتها»[1] على حدّ تعبير هورس.

الإشكالية الثانية: إنَّ تجربة طبع أو مطابقة التاريخ التكوني للقبائل الصحراوية على التاريخ المصري، تحتاج منّا تعديلاً في القصة التوراتية، ونظراً جديداً في التاريخ المصري، لكي يمكن لنا تجريب بناء نسق أو منظومة تاريخية واحدة اللحظة Synchronic أو آنية المستوى إذا جاز ذلك التعبير اللغوي.

---

(١) انظر جوزيف هورس: قيمة التاريخ. ترجمة نسيم نصر، باريس/ بيروت، عويدات، ط٣، ١٩٨٦.

الإشكالية الثالثة: إذا بحثنا عن مستوى تاريخي Diachronic أو زمني يتحرك فيه الآني The synchronic المذكور، فهل سنقبل القصة أم التاريخ المصري؟ في القصة ثغرات تاريخية، وفي التاريخ فترات مبتورة لم يذكر عنها شيء. أهملت القصة أجزاءً، وأهمل (التاريخ) أزمنة تاريخية لم يتعرض لها بالذكر إلّا ضمنياً في إطار حديث عن الذات من خلال معركة حربية، أو من خلال تسجيل الأسر الملكية المصرية، كفترة احتلال الهكسوس لمصر (١٦٧٠ ـ ١٥٢٠ ق.م)، فهل يمكن لنا ملء تلك الفراغات بالبحث عن مصادر تاريخية أخرى غير المصادر المصرية؟

يحدث الشيء نفسه عندما يضطرب التاريخ في لحظة تفكّك الأمبراطورية المصرية. نجد الوثائق المصرية تتحدث عن معارك في كل مكان داخلياً وخارجياً، لكنها لا تفصِّل كثيراً العدو ولا طبيعته. ولملء هذه الخانة أيضاً، علينا أن نبحث في التواريخ المقابلة غير التواريخ المصرية، مثل تمدد الأمبراطورية الحثية على ممتلكات الأمبراطورية المصرية والبحث عن مدة دقة التواريخ؟ أو البحث عن حالة تفكك آسيوية أو ضعف الأمبراطوريات الأخرى المقابلة بحيث تقوى النقط الطرفية والتي أسميناها (المَدَاس) لتبدأ فيها المشاريع الجديدة.

الإشكالية الرابعة: إذا ناقضنا القصة التوراتية بالتاريخ المصري في إطار معاكسة، أي بتجربة مغايرة للتجربة السابقة، هل يمكن لنا الحصول على بعض النتائج؟ بتبسيط أكثر يحتاج الأمر إلى افتراضات مغايرة ما بين القصة المقدسة وما بين التاريخ في كل شخصية افتراضية على حدة: موسى، هارون، اخناتون، رمسيس، مرنبتاح؟! بل وفي بعض وقائع التاريخ. دعنا إذن نحاول ونرى النتائج.

السؤال الآن: ما علاقة كل هذا بقصة الخروج؟

الإجابة أن هذا الزمان في تصورنا هو الزمن التاريخي المحتمل لخروجات وهرويات ودخولات متعددة، سنحاول منها أن نضع أيدينا على لحظة الخروج الموسوي إذا جازت القصة التوراتية، والذي سنقبله شكلياً ليسهل علينا التمييز بين خروجه والخروجات الأخرى.

القصة والدلالات

لإقامة مثل هذا البناء التاريخي، دعنا الآن نفكّك القصة أولاً، ثم نفكّك التاريخ ثانياً، ليتسنّى لنا بناؤهما من جديد بناءً نسقياً تاريخياً.

القصة	الدلالات المحتملة (دلالات المضمون)
ـ يجتمع موسى بشعب بني إسرائيل يدعوهم إلى الخروج من مذلة مصر إلى الشمال (كنعان، بلاد الأموريين.. الخ) حيث تفيض الأرض هناك لبناً وعسلاً (خروج ١٥/٣ ـ ١٧).	ـ حشد الأتباع.
ـ يرفضون دعوة موسى الذي يُظهر إمكانياته السحرية أو الكهنوتية، فيحول العصا إلى حية ويضع يده في ملابسه لتخرج بيضاء ويحول الماء إلى دم.. الخ (خروج ١/٤ ـ ٩).	ـ كان غالبية البدو قد تمصروا ولا يريدون المغامرة في أرض جديدة فحُلم موسى ليس حُلمهم وصراعه يخصه وحده.

ـ يستعين موسى بهارون اللاوي (نسبة لقبيلة صحراوية) لدعمه في إقناع أهله وشعبه لإتباع موسى (خروج ١٤/٤ ـ ١٥).	ـ عزلة موسى عن البدو. أكان موسى مصرياً؟ أم قائداً عسكرياً عاش بين المصريين؟
ـ يذهبان إلى فرعون فيقول لهما لا أعرف رب قبيلتكم ولا أعرف إسرائيلكم (لماذا يا موسى وهارون تبطلان الشعب عن أعماله؟!).	ـ الكل مصريون زرّاعاً وبدواً، وكل الآلهة سواء. مقاومة القبائل ومقاومة فرعون للتمرد الموسوي.
ـ يمنع الفرعون التبن عن الشعب لصنع اللِّبن، ويأمرهم أن يحصلوا على تبنهم بأنفسهم بسبب كسلهم.	ـ تخلي الدولة عن مسئولياتها. ربما لأن الحاجة شديدة.
ـ بالسحر يتحول ماء النهر إلى دم ـ موت السمك في المياه ونتانة المياه ـ الدم في كل أرض مصر.	ـ الصراع في كل أرض مصر يخلق ضحايا كثر. الفتنة الداخلية؟
ـ كثرة الضفادع والبعوض والذباب. موت جميع المواشي ـ الدمامل والبثور والطالعة ـ البرد العظيم ـ رعود ـ احتراق عشب الحقل والمزروعات ـ الجراد ـ الظلام ثلاثة أيام.	ـ أوبئة كالطاعون. خراب أو كوارث طبيعية.
ـ الخروج في نصف الليل، موت كل بكر في أرض مصر. «وكان صراخ عظيم في مصر لأنه لم يكن بيت ليس فيه ميت». (الإصحاح ١١).	ـ وباء قاتل. محنة.
ـ «حمل الشعب (بنو إسرائيل) عجينهم قبل أن يختمر وهربوا ليلاً. ٦٠٠ ألف ماشٍ من الرجال عدا الأولاد، مع لفيف من الغنم والبقر والمواشي. ولم تذكر النساء». (خروج ١٢/٣٧ ـ ٣٩).	ـ هروب سريع في مجموعات بشرية هائلة العدد.

تعبّر القصة إذن عن فترة كوارث طبيعية وأوبئة فتّاكة، تضعف فيها يد الدولة وتتفتّت وتتخلى عن بعض التزاماتها المركزية تجاه (بعض) الشعب. يتمرد موسى وهارون ويحشدان الأتباع (هارون الصحراوي اللاوي، وموسى الذي تربّى في بيت الفرعون تربية مصرية) بعد أن عجز موسى عن ضم الأنصار الكافين من البدو. يحدث هروب كبير أيام المحنة المصرية تخصه التوراة ببني إسرائيل.

الدلالة الأخيرة تحتاج بعض التعديل المنطقي لكي تتّسق مع الدلالات الأخرى، وخاصةً في حجم الهروب وسببه، وممن تكوّن فعلاً؟.

مرّت مصر بمحن عديدة في تاريخها، فأي محنة تلك التي ارتبطت بخروج بهذا الحجم؟ ونبدأ بحالة (الفوضى الشاملة) التي ظهرت بعد انهيار المملكة الحديثة وتفكّك أطرافها. حيث:

١ ـ يبدأ الأسيويون في مهاجمة الجزء الشرقي من الأمبراطورية.

٢ ـ ينشغل إخناتون (أمنحوتب الرابع) في تثبيت إلهه (آتون) (١٣٦٧ ـ ١٣٥٠ ق.م) فلا يخرج لمحاربة المتمردين في آسيا.

٣ ـ بدء الصراع الداخلي بين إخناتون وكهنة آمون رع.

٤ ـ تصاعد دور العسكريين كمخلفة من مخلفات الأمبراطورية وبداية الاتجاه إلى الداخل بعد فقدان الخارج.

٥ ـ انهيار الأمبراطورية المصرية وبروز الانقلابات العسكرية والتفتُّت الداخلي والغزو من الشرق والليبي من الغرب (التمحو) ومن الشمال (شعوب البحر) ومن الجنوب (السودان) فانقطعت طرق التجارة وأصيبت مصر بمجاعات متعاقبة.

٦ ـ ضياع موارد خراج الأمبراطورية القادمة من آسيا ومن السودان، وانهيار الموارد المحلية بسبب الاعتماد الكبير السابق على نهب الخارج. فلما انقطع الخارج لم يبق إلاّ الداخل المنهوب أصلاً في خضم صراعات داخلية سياسية ودينية متوالية لا تتوقّف إلاّ فترات قصيرة ثم تعود مرة أخرى، لتقول بأن مصر لن تعود أبداً كسابق عهدها حتى تخضع لغزوات أجنبية متلاحقة.

إنَّ هذه الفوضى لم تحدث في مرحلة واحدة بالطبع، إنما أصبحت دورية في التاريخ المصري. فإن أضفنا إلى عدم الاستقرار الدوري هذا، بعض الكوارث الطبيعية أو الجفاف التي يمكن أن تصادف حرباً أهلية مثلاً، يمكن أن نتصوّر طبيعة المحن في دورة من هذه الدورات.

كما ذكرنا في البداية، ظلت مصر ما يقرب من ألفي عام لم تغادر حدودها مغادرة فعالة منذ إقامة الدولة القديمة، حتى استطاع «الهكسوس» السيطرة على النصف الشرقي من الدلتا حتى الفيوم، فاكتشفت تلك الدولة (المنعزلة) المغرقة في الثبات إمكانياتها المتفوّقة نسبياً، فقوضت الحكم الهكسوسي في الشمال، ثم تبعته شرقاً وامتدت بسلطانها على كل الغرب الآسيوي حتى البحر المتوسط. ومن هنا قد يتخيّل البعض أن موسى قد فرّ مع البدو الفارين مع الهكسوس[1]، لكن ذلك لا يفسّر أموراً دينية كثيرة حول طبيعة الإله اليهودي «يهوه» التي اصطبغت بصفات مصرية مؤكّدة ترجع إلى عصر التوحيد الإخناتوني[2]، وهو عصر بدأ بعد طرد الهكسوس بما لا يقل عن مائة وخمسين عاماً، ولا يفسّر في الوقت نفسه الأحداث التي انبنت حول هذا الخروج، والذي احتلّت بموجبه تلك القبائل الجائعة في الصحراء عدداً من الواحات والقرى الفلسطينية، وإقامة بعض الممالك (المدينية) بالصبغة (الموسوية) أي برمز الإله «يهوه» مقابل الإله «بعل» الكنعاني، وهي لا شك مرحلة متأخرة عن مرحلة الأمبراطورية المصرية.

فماذا غيّرت (الحالة) الأمبراطورية في مصر؟

الدولة المركزية في مصر قديمة قدم المملكة الأولى (٣٣٠٠ ق.م)، ومع هذا اعتمدت خزانتها على جهد الفلاحين وخراج الأرض، فلم تشكّل الحرب دوراً أساسياً في بناء تشكيلتها الإقتصادية بعد استقرار الدولة، ولم تكوّن التجارة عائداً مهماً في التبادل[3]. ولم يكن للعبيد دورٌ ولا قيمة إقتصادية إلاّ

(١) Gardner A.H. *JEA*, 10, 1929. p.88.
نقلاً عن: بيومي مهران في كتابه الحضارة المصرية، مرجع سابق، ص ٥٧٣.

(٢) لمزيد من التفاصيل الدقيقة حول العلاقة بين الإخناتونية واليهودية يمكن الرجوع إلى كتاب السحر في التوراة، مرجع مذكور.

(٣) مثلما شكلت في الأمبراطورية العربية الإسلامية أو الأمبراطورية الرومانية أو الفارسية.

إذا اعتبرنا المنتجين عبيداً عموميين ـ على حدّ التعبير الماركسي السائد ـ وظلّت الأسر المالكة المتعاقبة تعيد إنتاج النظام نفسه في دورة بطيئة وطويلة جداً، كان لها تأثيرها في رسوخ القيم الروحية والدينية في أذهان المصريين وامتدادها حتى الوقت الحاضر في أشكال مختلفة من جيل إلى جيل. وعندما تتفكك تلك الدولة الوطيدة بسبب ضعف الفرعون أو نتيجة لظروف طبيعية غير مؤاتية، تعود بعد الاستقرار إلى النمط نفسه وبالشكل ذاته تقريباً، وهي فترات قليلة يمكن أن نمركزها ـ إذا أهملنا الاضطرابات الهامشية غير المؤثرة على بنية الدولة المركزية ـ في الفواصل التاريخية قبل إقامة المملكة القديمة مباشرة، ثم بينها وبين المملكة الوسطى، ثم قبل المملكة الحديثة (الأمبراطورية)، أي لا تزيد عن تمفصلات ثلاثة كبرى، كان يعاد على أثرها التشكّل بالنمط نفسه، باستثناء المفصل الثالث الذي كان متغيراً أساسياً من متغيرات إعادة الإنتاج في شكلٍ جديد عقب إخراج الهكسوس من مصر، وهو الذي تجاوز المحلية الضيقة إلى نمط إمبراطوري مصغّر، وأصبح مشروعاً كبيراً فيما بعد للنمط الأمبراطوري (العالمي) الذي بُني على أنقاضه ما يمكن أن نسميه (النمط الخراجي)، الذي يتجاوز محلية الدولة المركزية في تعدّد أشكال مداخيله الاقتصادية والسياسية والثقافية أيضاً في اكتسابها البعد الإنساني العام.

بدأت الحرب، إذن، تُدرّ مصدراً جديداً للدخل من قهر الشعوب الأخرى، يبدأ أولاً بغنيمة الحرب، الأسرى والوسائل، ثم يمتدّ ليشمل الأرض والبشر وسلطة التحكم. ثم تصبح الغنيمة الأكبر استقطاع ضريبة أو خراج على الرؤوس والبلاد والمزروعات والمراعي، تُرسل إلى الخزينة العامة في مصر. هكذا سهلت الجيوش نهب الخارج، فأضافت ثروة خارجية إلى الثروة الداخلية، بل وشكّلت فائضاً كبيراً ساهم في إنعاش الحركة الكهانية في طيبة، وتشكّلت طبقة غنية من العسكريين والحاشية والكهنة، كانت تعتمد على هذه الثروة الهائلة القادمة من البلدان الآسيوية. وأخذ العسكريون دوراً لم يأخذوه أبداً من قبل. واحتاج الجيش المصري دائماً جنوداً وقادة غرباء تابعين له من البلدان المفتوحة، لتسهُل عملية السيطرة عليها، فظهر ما يسمونهم بالمرتزقة في الجيش المصري القديم، ونسميهم نحن قواعد إرتكاز الجيش المصري في الخارج. أما ظاهرة «العسكرة الأجنبية» في الجيش المصري بعد ضعف الأمبراطورية، فقد بقيت وأخذت شكل الارتزاق أو أداة لتقوية الأجنحة العسكرية المتصارعة في الداخل، مثال ذلك «الجيش الذي ورد ذكره في عهد رعمسيس الثاني، كان يتكوّن من ٣١٠٠ من الأجانب، ١٩٠٠ من الرماة لم تحدد جنسيتهم، ومن ٥٢٠ من الشردان، ١٦٢٠ من القهق، ١٠٠ من الزنوج، ٨٨٠ من المشوش (البدو الغربيين)، أثناء استعداداته لمعركة قادش (١٢٨٥ ق.م) ضد الحثيين، فيقول: «وجهز جلالته مشاته وعجلاته والشردان أسرى جلالته الذين أسرهم بانتصار ذراعه القوي)»[١]، أي جيشاً معاوناً من المماليك.

لقد تضخم الوجود الأجنبي في الجيش بشكل كثيف أثناء العصر الأمبراطوري، وهذا طبيعي، لكن بعد تفكك الأمبراطورية وانعدام الموارد الخارجية، اضطرت السلطات أن تقطعهم أراضي زراعية كمرتبات دائمة، وتشير بردية «ويلبور» إلى أن من بين ملاك الأراضي في عهد رمسيس الرابع عدداً من الشردان وآخر من المشوش[٢]، وحين تعجز السلطة عن ذلك كان هؤلاء العسكريون يشكلون خطراً

(١) بيومي مهران، الحضارة المصرية القديمة، ص ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) N.K. Sanders: *The Sea people*. London, 1978, p.185.

على الاستقرار، فينهبون ويرعبون السكان[1]. وهذه أيضاً ظاهرة طبيعية بعد إنسداد باب الموارد الخارجية وإنهيار الزراعة.

كذلك إنتعشت التجارة، وشكلت مصدراً مهماً من مصادر الدخل للخزانة، وكان للصحراويين ذوي الخبرة الأولى دور مهم باعتبارهم ناقلين حاملين آخذين بين كل هذه المسافات الجغرافية البينية وكلها صحراوية. أما الجزء المائي الآخر في التجارة فقد شكّل النيل جنوباً وشمالاً، مجالاً في إنعاش الدورة الوسطى لنقل البضائع بالداخل، وخارجاً كان البحر الأحمر والبحر العظيم (المتوسط) هما البحران السيدان في إنعاش دورة تجارية إمبراطورية لنقل البضائع من الخارج للداخل، ومن الداخل للخارج.

إنتعشت الخزانة، وانعكست على العرش ولواحقه، على المحاربين، على الكهنة والتجار ثم الوسطاء بين الدولة والفلاحين في الأقاليم.

ووصل العسكريون إلى الحكم بعد مقتل توت عنخ آمون، بدءاً من (آي) (١٣٣٩ ـ ١٣٣٥ ق.م) وهو خال إخناتون. وجاء بعده عسكري آخر هو (حورمحب ١٣٣٥ ـ ١٣٠٨ ق.م) فأعاد سلطان آمون ثانية ودمر (تل العمارنة) عاصمة الاخناتونية. ثم جاء رمسيس الأول وكان أبوه سيتي قائد وحدات عسكرية. باختصار تمت عسكرة الدولة المركزية، حين مهد لذلك أمنحوتب الثالث (والد إخناتون) عندما كان منصب الوزير مقصوراً على الضباط فقط، وفي عصره تولى الوزارة القائد العسكري رعموزه أو (رع موسى)، كإسم بدأ يظهر كثيراً في الكتابات المصرية، وكان شائعاً في ذلك العصر.

من كل هذا، يمكننا أن نرصد متغيراً مركزياً فعالاً في المرحلة الأمبراطورية، يمكن أن نسميه حالة الانسياب بين المركز والأطراف، أو حالة السيولة السكانية بين أجزاء الأمبراطورية، والتي كانت في السابق محدودة، أو ينظر إليها بعدائية، لدرجة أن الصحراء الشرقية المصرية كانت ملأى بحصون لمراقبة التحكم في حركة البدو. ونرجح أو نتصور أن تلك السيولة إعتمدت أساساً على حركتين رئيسيتين:

١ ـ حركة القبائل البدوية بين مراكز هذه الدولة الأمبراطورية.

٢ ـ حركة الجيوش.

وهما مترابطتان ترابطاً عضوياً، ولذا نفهم أن القبائل التي قدمت مع الجيوش الآسيوية (الهكسوس؟؟) إعتمدت على قوة هذه الجيوش في اختراق السد المنيع للعزلة المصرية، فأقامت بصحبة الجيوش وتحت حمايتها. وقد جاءت بآلهتها الصحراوية، فأقامت مراكزها ومقاماتها في أطراف الوادي الذي استقرت فيه، واندمجت ملامحها بالملامح المصرية. ومما لا شك فيه أنها فقدت بعض خصائصها الأولى بعد

---

(١) انظر بيومي مهران: مصر والعالم الخارجي في عصر رمسيس الثالث، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص١٥٣، ١٩٠.
هل يمكن أن نسأل سؤالاً أكاديمياً عن علاقة (موسى) بهذه الحالة؟ هل يمكن اعتباره قائداً من المماليك الذين كانوا في الجيش المصري في إحدى فترات الانهيار الداخلي؟!.

الاستقرار وحيازة الأرض، وتحولها إلى الزراعة وإن أبقت بعض أشكال جذورها وملامحها القديمة[1]، بل وعباداتها الأصلية، وإن لم تنغرس تلك الجذور في التربة المصرية بسبب أن الوجود العسكري الحامي ما يلبث أن يهتز، أو أن يغيب وسط البحر المصري المتشبث بآلاف سنين من التكوّن والأرض.

اختلف الوضع الآن، بعد تحوّل الاتجاه من الغرب للشرق بدلاً من الشرق للغرب، فاكتسبت السيولة الحراكية شرعية أكبر في دخول الجيش وفي حركة التجارة، وفي الدخول إلى الوادي باعتباره جزءاً من شرعية الأمبراطورية، كما هي جزء من ممتلكات الأمبراطورية في الصحراء. وهكذا عادت القبائل القديمة مدعومة بقبائل جديدة، لتستقر مرة تلو المرّة في أطراف الوادي، أو في الوادي نفسه إن سمحت الظروف. وهذا العجين القبلي هو الذي شكّلته أحداث الحركة من/وإلى، وجعلت منه نواة لما عرف بعد ذلك ببني إسرائيل، وهم ليسوا إلا البدو بين المراكز الآسيوية الحضارية والمركز المصري، والذين كانوا «كرة قدم» تاريخية ربما انعكست على نفسيتهم المراوغة، التي تكون مع هذا عندما يكون شديد الوطء، وتكون مع ذاك عندما تضعف قبضة هذا، وبينهما وبينها مسافة لا يقتربان فيها حتى العناق، تلك المسافة المراوغة هي التي أتاحت دائماً الاحتفاظ بتلك الذهنية البدوية عبر العصور، برفض الاندماج، والابقاء على المسحة الخاصة والتمرد الدائم على كل غريب عليها.

ستجعلنا هذه السيولة الحراكية نفهم الآن أحد أوجه الخروج. فالخروج ببساطة إما:

- خروج / سعي.

أو - خروج / هروب.

أو - خروج / إخراج.

كما قلنا من قبل إن الخروج/السعي هو مثل الهجرات الفردية والجماعية في التاريخ بسبب نقص الموارد وتزايد السكان، أو بصحبة الجيوش (الهكسوس في مصر - العرب أثناء وبعد الفتوحات).

أما الخروج/الهروب، فهو الاحساس بعدم الأمان في الاستقرار، فيحزم الراحلون أمتعتهم ويلجأون إلى أماكن أخرى يجدون فيها الأمن، والأمن هنا أمن وجودي يرتبط بالغذاء والماء ومدافعة الأوبئة، أو الحروب، وهي حالة نراها حديثاً في اللاجئين في أطراف بلاد تعاني إما من المجاعة أو الحروب الأهلية، أو اللجوء إلى البلدان المجاورة. وأحياناً تصل أعدادهم إلى مئات الآلاف من السكان، ونرى مثل هذا الآن في أفريقيا أو آسيا أو حتى أوروبا، ويعيشون في حالة بؤس شديد ومعاناة كبيرة. ومع هذا، فالحالة في بلدانهم أسوأ بكثير مما هم عليه؛ لأن اللاجىء قد يحتفظ بحياته رغم البؤس، أما حالته كغير لاجىء فتدخله في حرب مع المجاعة، أو حرب مع الحرب، وهو غير كفء لأي منهما، باختصار إنتفاء مطلق للاحساس بالأمن.

---

(1) في اشعياء الإصحاح ١٩ : «في ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلم بلغة كنعان، وتحلف لرب الجنود، يقال لإحداها مدينة الشمس... في ذلك اليوم تكون سكة من مصر إلى آشور فيجيء الآشوريون إلى مصر والمصريون إلى آشور، ويعبد المصريون مع الآشوريين. في ذلك اليوم يكون إسرائيل ثُلثاً لمصر ولآشور بركة في الأرض، بها يبارك رب الجنود قائلاً مبارك شعبي مصر وعمل يدي آشور وميراثي إسرائيل». الدلالات الإضافية كثيرة منها حالة الانسياب أو السيولة السكانية مما يُزهِرُ وجوداً (قبلياً) كثيفاً في مصر.

الخروج/الإخراج، هو طرد جماعي، يحدث دائماً بالحرب وهو يتكرر كثيراً في التاريخ كطرد الهكسوس من مصر (الساسة والجيش والعملاء) وكطرد العرب من اسبانيا (الساسة والجيش والمسلمون)، أو المستعمر المعاصر (الساسة والجيش والجاليات المصاحبة).

في عمق هذه (الخروجات) الثلاثة مشترك واحد عميق، هو انهيار الاحساس بالأمن في السعي، وفي الهروب وفي الإخراج وإن اختلفت الأشكال.

لقد قسمنا الخروج لتلك الأشكال الثلاثة للتبسيط فقط، بسبب التداخل الشديد بينها، وذلك للتمييز بعد هذا التبسيط، لكي نتمكن من أن نطبع (الخروج التوراتي) على هذه الأشكال الثلاثة، ونرى المطابقة أو المعاكسة جزئياً أو كلياً. أي هل كان (الخروج الموسوي) نوعاً من خروج السعي لقبائل فقدت المورد؟ أم هروباً أو لجوءاً من هول المجاعة والأوبئة أو الحروب الداخلية؟ أم كان إخراجاً بالقوة لجماعات سيطرت وانتهى الآن زمن سيطرتها؟ أو لجماعات هددت أمن الدلتا والوادي أو أطرافهما، فكان لا بد من تأديبها؟

أسئلة أربعة سنرى ما يطابقها في القصة التوراتية، وفي التاريخ المصري؛ وسنرى ما يناقضها في الاثنين أيضاً.

السؤال الأول: هل كان خروج سعي لقبائل فقدت المورد؟

الاجابة ببساطة أن يكون الخروج دخولاً وليس خروجاً، لأن الخروج من مصر ـ وأياً كانت الظروف ـ معناه الخروج إلى الصحراء والموت جوعاً، فلا بد أن يتجه السعي إلى النيل لا العكس. فطوال التاريخ المصري، كانت القبائل البدوية تفد إلى الوادي وتهاجمه، واعتبر «ست» إله الصحراء الشرير، حيث شكلت الصحراء بالنسبة للمصري دائماً خطراً كامناً وخبرات مزعجة، سواء هاجمه الآسيوي، أو رُحّل الشرق أو البدو الغربيون، مما جعل المصريين يملأون الصحراء الشرقية والغربية بحصون المراقبة لتحركات البدو والتحكم فيها.

يكون السعي إذن في اتجاه عكسي لاتجاه الخروج التوراتي. هذا إذا أخذنا السعي فقط بمعنى أنه وسيلة من وسائل الارتزاق الفردي والجماعي. أما السعي بصحبة الجيوش ـ كما في الفترة الهكسوسية ـ فكان أيضاً في اتجاه الداخل وليس الخارج، وإن تصورنا وجوده في الدولة الحديثة، فلنا أن نفهمه بصحبة الجيوش المصرية في غزوها للمراكز الأخرى، وهذا لا يحسب خروجاً وإنما هو (خروج) في ظل أمن أو حماية مصرية سواء في فرق الاستطلاع أو بالقتال، أو عبر التجارة. ونعتقد أن طرد الهكسوس من مصر لم يقلل كثيراً من وجود البدو الكثيف، بسبب انتقال المصريين من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم السريع وانتقالهم للخارج، مما جعلهم في حاجة ماسة لهؤلاء البدو سواء المستقرين بمصر أو من كانوا في الطريق إلى غرب آسيا. ومعنى ذلك أن حاصل الفرق بين الخروج والدخول كان لصالح الدخول والاستقرار في مصر.

لكن ألا يحق لنا أن نسأل ـ إذا تشبعنا بالتوراة، وتحت هذا الشكل من أشكال الخروج ـ هل خرج موسى كضابط في الجيش المصري في اتجاه الشرق في حملة من حملاته التأديبية؟ المؤرخون

المعاصرون يؤكدون الإجابة بالاثبات طبقاً لترجيحات لم يحددوا طابعها اليقيني. وإجابة هذا السؤال باليقين لن تفيدنا في شيء، سواء قال فرويد إن موسى مصري عندما قلب الأسطورة اليهودية وطابقها مع أساطير العالم الأخرى المشابهة[1]. فسواء قالت القصة بأنه من بني اسرائيل ربته بنت الفرعون (أي بدوي متمصرن)، أم أنه مصري حشد البدو أو بعض المتمردين في مواجهة المصريين صراعاً على السلطة، فإن النتيجة واحدة من الناحية التاريخية، وإن لم تكن واحدة من الناحية الأنثروبولوجية.

إذن، لو افترضنا أن هذا القائد قد قام بحملات تأديبية في الشرق لصالح الفرعون، فهل كان ضمن الجيوش التي ذهبت في حملاتها إلى فلسطين وغرب آسيا؟ القصة التوراتية لم تقل إن موسى خرج من مصر أبداً قبل (الخروج الكبير)، بل ولم تقل إنه كان قائداً عسكرياً مصرياً أو لاوياً، وكان هروبه الوحيد الاختفاء لدى بعض قبائل البدو (مدين) بسبب قتله مصرياً، ثم ظهوره بعد موت الفرعون السابق. والتاريخ المصري لم يقل شيئاً عدا أن اسم «موسى» أو «موزه» وجد مسجلاً في الآثار المصرية، وخاصة في عهد الرعامسة كما ذكرنا «رعمسيس = رع موسى». الأثر الثاني مشكوك في ترجمته وهو لوح «بتري» أو الذي سمّوه «لوح اسرائيل ١٨٩٦ م»[2] (وخربت اسرائيل وزالت بذرتها). ونعتقد أن المترجمين لجأوا إلى الاستنتاج إسقاطاً من تصورات حاضرهم على الماضي. فإن قلنا إن «رع موسى» وزير أمنحوتب الثالث (ـ ١٣٦٧ ق.م) وقائده العسكري، هو عينه موسى التوراتي، فإن ذلك يناقض تاريخ اللوح (المكتشف) في عصر «مرنبتاح» [١٢٢٤ ـ ١٢١٤ ق.م]، والفرق أكثر من ١٥٠ عاماً أضف إليها عمر (رع موسى) هذا، فربما قارب الفرق أو تجاوز القرنين، ومن هنا استحالة أن يكون موسى الخروج هو (رع موسى) أمنحوتب الثالث (أبو إخناتون)، هذا إذا وافقنا على أن ما جاء في (لوح اسرائيل) يخص فعلاً بني اسرائيل. وهذا يرجح تشابه الأسماء، أو شيوع مثل هذا الاسم في تلك الفترة، وقد دعته التوراة «المنتشل من الماء» طبقاً للمعنى المصري العام عن أصل الماء لكل شيء حي، حيث خلق البشر من الماء، وبنيت الأسطورة على تلك التسمية، وأخذت أبعاداً أخرى من التراث العبري لتعني «المنقذ» أو «المخلّص» الذي أنقذ أو خلّص شعب اسرائيل من العبودية في مصر.

قد يكون اختيار اسم «موسى» هكذا مفهوماً، حيث شاع هذا الاسم لدى المصريين وامتد إلى القبائل التي استقرت وعاشت وسط المصريين، وتواصل في (التاريخ الشفهي)، لهؤلاء البدو، حتى حانت لحظة التسجيل.

أياً كان الأمر، لا تنطبق القصة التوراتية كلها مع تصور الخروج/السعي، بل تعاكسه في الدخول كمحصلة أكبر، ومن ثم تعاكس التاريخ، وقبل ذلك عاكست القصة الأسطورية في أساسها، كلياً وجزئياً.

---

(١) نشرت دار الطليعة البيروتية هذا الكتاب مترجماً بعنوان موسى والتوحيد، ١٩٧٩، ترجمة «جورج طرابيشي» ثم نشرته سلسلة «اقرأ» المصرية تحت عنوان موسى مصرياً.

(٢) لاحظ تشابه التاريخ مع تصاعد المد الصهيوني في أوروبا. وإن كنا لا نؤكد أو ننفي زيف هذا اللوح المحفوظ بالمتحف المصري، وهو يتحدث عن أقوام غرباء ولم يحدد قوماً أو قبيلة بالاسم، وعدم اطمئناننا إلى الترجمة أن التسمية ببني إسرائيل ـ على حد اعتقادنا ـ قد تشكّلت فيما بعد، بعد الوعي بالذات ومحاولات إقامة كيانات أو دويلات داخل فلسطين وإن كانت بذرتها قائمة في التنوّع البدوي داخل مصر قبل موسى.

السؤال الثاني: ماذا عن الخروج/اللجوء؟

يمكننا أن نتصور صراعات دامية في الدلتا مصحوبة بلجوء عدد كبير من السكان إلى الصحراء هرباً من الموت، ومن ثم سيكون الخروج من شرق الدلتا مصرياً وصحراوياً أيضاً. ويمكننا أن نتصور في هذا الزحام الهروبي عدداً من الجند أو القادة المنهزمين الفارين بحشودهم، ويمكن في هذه الحالة أن نتصور عشرات الآلاف من السكان النازحين بعيداً عن ميادين القتال والموت المحتدمة، وبالتالي قد نجد العدد المذكور في العهد القديم للخارجين مضخماً قليلاً.

فإذا جاز لنا هذا التصور العام، كيف نفسر الأحداث اللاحقة في التفاصيل؟ أي كيف نفسر القيادة الموسوية؟ وكيف نفسر سيطرة «يهوه»؟ وكيف نفسر عسكرة القبائل أو تجييشها نحو فلسطين؟

لن يكون أمامنا إلا أن نضع (موسى) كقائد شعبي، وكقائد عسكري، وككاهن مصري. وعلينا أن نبحث عن مصدر «يهوه» وبقية الآلهة الفارة من شرق الدلتا. وعلينا أن نحسم مع موسى معركته النهائية مع هذا الخليط القبلي السكاني المتعدد بفرض سيادته العسكرية، والسياسية، والدينية، ثم الاتجاه صوب فلسطين كمنفذ وحيد (مفتوح نسبياً)، قام به أتباعه بقيادة (يشوع).

ويفسر اللجوء طبيعة موسى كقائد شعبي خرج من وسط الجماهير الفارة، لكنه لا يضيء بالقدر نفسه سطوته العسكرية ولا كهانته المصرية، لأنه لا يمكن لنا أن نتصور موسى مسيطراً على كل هذه الجموع الفارة الهاربة من الموت، بإله جديد (قديم)، أي برؤية دينية فقط، ولا حتى بامكانيات سحرية فقط كما صورت لنا التوراة الأمر. فالسيطرة على الآلهة الفارة الأخرى يقتضي القوة، وقد أظهرت لنا التوراة بعض تفاصيلها عندما عبد بعض الفارين إلههم «العجل» أو الإله «بعل» الكنعاني الذي جلبه بدو (الشام) الذين استقروا بمصر في عهود قديمة. ثم إن تمصير الإله «المَدْيَنيّ» يهوه، واعطاءه البعد الآتوني التوحيدي بخصائص كهنوتية مصرية، يضيف نتيجتين مهمتين: الأولى: أن (موسى) أو ذلك القائد، كان آتونياً ضليعاً، واعياً بطقوس الآتونية معايشاً لها[1]. الثانية: أنه كان مصحوباً بالمصريين أو بعض المصريين أتباع آتون حيث تنازل المصريون عن جزء من «آتونهم» وتنازل الصحراويون عن جزء من «يهواهم». أما بقية القبائل، فقد قمعت آلهتها وحُسم تمردها بعد عودة موسى من (الجبل)، ويبدو أن القوة الأكبر كانت في صف الجناح الأول مما مكّنها من حسم الصراع لصالحها.

هنا يأخذ هذا التصور سمات الإجابة عن **السؤال الثالث**: وماذا عن الخروج/الإخراج؟ والإجابة تعني أن الخروج كان هروباً وكان إخراجاً في نفس الوقت.

يقول سيجموند فرويد «إذا كان موسى يهودياً راغباً في تحرير بني جلدته من نير المصريين، فما الذي دعاه إلى فرض سُنّة الختان على قومه، وكل ما يتوقع منها أن تجعل اليهود مصريين؟!، وما الداعي لتخليد ذكرى المصريين بينهم، رغم أن جهوده كانت موجهة عكس ذلك؟! وهذا كله يدل على أن موسى لم يكن يهودياً، بل كان مصرياً، الأمر الذي يترتب عليه أن الديانة الموسوية كانت على الأرجح ديانة مصرية، ولكن ليست الديانة السائدة بين الشعب، وإنما ديانة اخناتون التي تتفق مع

(١) لتفصيل ذلك يمكن أن نرجع للجزئيات الدقيقة/ الإنجاز المهم لكتاب شفيق مقار السحر في التوراة، مرجع سابق.

اليهودية في كثير من النقاط»[1].

يحدد فرويد الاتفاق الإخناتوني الموسوي في قضية مركزية، هي قضيته الوحدانية «اللهم إنك أنت الإله الواحد، الذي ليس معه سواه» حيث يعلن اليهودي الشهادة كالتالي «شمع يسرائيل أدوناي أحاد»[2] وترجمتها «إسمع يا اسرائيل، الرب إلهنا، إله واحد». وهنا تشابه بين «أدوناي» و«آتون» و«أدونيس» ومن ثم يمكن ترجمتها كالتالي «إسمع يا اسرائيل، آتون إلهنا إله واحد». ويقول فرويد إن الدين اليهودي كما قدمته التوراة كان يجهل الآخرة والحياة بعد الموت، وهو الأمر ذاته بالنسبة للإخناتونية التي ضربت عرض الحائط بالتراث المصري القديم في مسألة الحساب بعد الموت، مما جعلها غير عميقة الجذور في التربة المصرية التي تربت على عقيدتي الشمس والاوزيرية آلاف السنين.

وهنا يصل فرويد إلى أن موسى كان نبيلاً مصرياً متشرباً بالإخناتونية التي دمرها «حورمحب». فلا بد أن يكون حلم موسى قد سقط مع أحلام «الآتونيين» الجدد، وما كان أمامه إلا التمرد تجاه عودة الكهنوت الآموني. ويرجح فرويد أن موسى كان حاكماً من حكام الأقاليم الشرقية، حيث تقيم في «جوشن» بعض «القبائل السامية» منذ أيام الهكسوس، ويقرر أن يصنع من هذه القبائل شعباً آتونياً جديداً، فنصّب نفسه زعيماً عليها، وقادها إلى الخروج (بيد قوية)، ويفترض هنا أن الخروج قد تم بسلام ودون مطاردة خلافاً للتراث العبراني، ولم تكن القوة المركزية آنئذ بقادرة على منعه. ويرى فرويد أن الخروج من مصر حدث خلال فترة السنوات الثماني التي تلت موت اخناتون وسبقت استيلاء حورمحب على العرش .

بهذا التصور الفرويدي يكون الخروج «الموسوي» ذاتي المستوي، حيث لم تبرز فيه طبيعة الظروف، التي تجعل آلافاً من البشر تغادر موطنها أو مقامها الذي حلت فيه قرون عدة، لمجرد حلم موسى أو قراره بزعامة الشعب. وفي الحقيقة يركز فرويد على جذور الموسوية أو على الذات الموسوية، دون أن يتعرض بالتفصيل التاريخي للخروج . أضاف فرويد إذن لكارل ابراهام «قوله بأن اخناتون هو أصل التوحيد الموسوي، وإن فصل ابراهام الحالة اليهودية عن الحالة الآتونية بقوله إن «آتون» وطقوسه، وإزالة ما يتشبه به، كان قريباً جداً من الفكرة المسيحية»[3]. وقد عمّق هذه الفكرة بفحصهأسطورة موسى ومولده وتربيته ومقارنتها بأساطير الشعوب الأخرى، ثم يقوم فرويد بتجليس القصة التي قلبتها الحكاية التوراتية لنكتشف بأن موسى مصري الأصل وليس عبرانياً على حد استنتاجه.

وبسبب التركيز على الذات الموسوية، جاءت قصة الخروج الفرويدية معزولة عن ملابساتها «التاريخية»، وعن فحص سابقاتها وتالياتها وتزامناتها، ولذا لم يجد غضاضة في أن يضع «الهروب» في عهد توت عنخ آمون أي بعد موت اخناتون[4]، بينما من الثابت أن التطور في الاتجاه المعاكس للآتونية

---

(١) انظر محمد بيومي مهران، مصر، مرجع مذكور، ج٣، ص ٧.

(٢) انظر بيومي مهران، المرجع السابق، ص ٤٧١، ٤٧٢.

(٣) مأخوذ من بيومي مهران، المرجع نفسه: C. Abraham, *Imago*, I, 1912, p.346, 364.

(٤) من الغريب أن د. حسن حده في كتابه الجذور اليهودية، ج٢: «تاريخ اليهود»، دمشق، دار العربي للنشر، =

قد ظهر في عصر حورمحب (١٣٣٥ ق.م)، ذلك القائد العسكري ذو الأصول الشعبية والذي عينه «آي» (١٣٣٩ ـ ١٣٣٥ ق.م) خال اخناتون قائداً عسكرياً للجيش، فلما تولى السلطة، قام فأزال «تل العمارنة» عاصمة الدولة الإخناتونية عن بكرة أبيها وأعاد كهنة آمون والعبادات المصرية القديمة التي أزالتها السلطة الإخناتونية بقرار علوي كان في الحقيقة استجابة أمبراطورية لتوحيد الآلهة المتعددة في إله واحد يشرق على الكل من آسيا إلى أفريقيا. . إله عالمي يستجيب لكل البشر، لكن حورمحب الآتي من أصل شعبي وليس ملكياً عاد بسرعة إلى التراث القديم الذي انبنى طوبة طوبة وحجراً حجراً منذ تأسيس أول دولة مركزية في مصر، بل وقبل ذلك التأسيس أيضاً.

لنا الآن أن نتصور موسى كقائد اخناتوني وككاهن إخناتوني طالته يد حورمحب القوية كما طالت كل أتباع الإخناتونية، الذين فروا «بجلدهم» من التصفيات التي مورست على بقايا ورموز الإخناتونية. هنا قد تكتمل الصورة الذاتية، مضافة إليها الصورة (العامة)، وإن كانت الصورة ناقصة أيضاً، لأن تصفية الرموز لا تعني تصفية شعبية كاملة، لأنه لا يتصور أن يكون الخروج كبيراً، بحجم آلاف مؤلفة إلا في حالة اضطراب وفوضى كاملة كحالة حرب أو مجاعة أو أوبئة، ويكون من المنطقي ساعتئذ أن نضع قصة الخروج في حجم عدة مئات أو آلاف قليلة (ألفان أو ثلاثة مثلاً) انضموا إلى بدو المناطق الشرقية فأخضعوهم أو تحالفوا معهم عندما خفت القبضة المعادية بابتعادهم عن الوادي. أو لنا أن نتخيل أن القوات الرمزية الهاربة من حورمحب استطاعت أن تتحصن جيداً في بعض الواحات أو الأقاليم الشرقية، وفي ظل حالة فوضى عامة لإرجاع الوضع إلى ما هو عليه. ونحن نعرف أن توت عنخ آمون ذلك الملك الصبي قد مات مقتولاً فعندما فُحصت مومياه وجدت جمجمته مكسورة من الخلف إثر ضربة عنيفة أو سقطة عالية، بعدها وصل قائد الجيش (آي) إلى العرش واستقر فيه أربع سنوات فقط، وخلفه العسكري «حورمحب» الذي سمى نفسه «حور» تيمناً بعودة الأوزيرية ثانية، فنحن نعرف «حور» إبن «إيزيس وأوزوريس».

يواجهنا هنا سؤال فرعي عن تخطي اخناتون لكل التراث المصري وخاصة «عقيدة الخلود» دون دمجها في بنية دينه الجديد (الآتونية) رغم مركزيتها في العقيدة المصرية القديمة؟ وهو سؤال أجبنا عليه في استبدادية التوحيد، وليبرالية التعديد. ويمكن أن نضيف تأثراً اخناتونياً بثقافة غرب آسيا التي لم تكن فيها مسألة الحساب في العالم الآخر والمسئولية الفردية قضية مركزية في عباداتها بل وتكاد تكون مختفية تماماً.

كان الصراع بين العسكر على أشده، وكان القادة الأجانب والمرتزقة في كل الوحدات العسكرية (هل كان موسى قائداً أجنبياً من أتباع اخناتون؟ ـ سؤال)، وكانت الردة الأصولية تحاول استعادة مكانتها، يضاف إلى ذلك ضياع غرب آسيا من مصر، والاضطرابات الاقتصادية، وربما أضيفت إليها المجاعة بسبب كوارث طبيعية، أو بسبب غزو من بدو الغرب ومن الشمال، مما اضطر الملوك المصريين بعد ذلك إلى دخول حروب لا تتوقف طوال عهودها التالية، مما أصابها بضعضعة تاريخية، جعلتها لقمة

= ١٩٩٢ م، يقول بالحرف الواحد ص ٣٦: «وكان إخناتون على رأس الدولة العمورية (الهكسوس) العربية، ولم يكن موسى قد خرج من مصر بعد». وهو كتاب شبه مدرسي مليء بالمغالطات التاريخية.

سهلة للغزاة من كل جانب، عدا بعض الفترات القليلة كما تحكي الوثائق في عهد رمسيس الثاني. يمكن إذن أن نضع قصة الخروج في اللوحة بكل بساطة، لكن عصر حورمحب بالذات يقول أشياء معاكسة لهذا التصور. فهو عصر لم يُذكر فيه عن إقامة (دويلة) أو منطقة نفوذ قبلي في شرق الدلتا أو مناطق نفوذ عـدة في أي مكان من مصر، ووثـائق عهده لا تتحـدث عن مثل هـذه الفوضى، لأن الاستتباب قد عاد بسرعة إلى مصر بعد الطفرة الإخناتونية. وقد استمر حورمحب في السلطة من ١٣٣٥ إلى ١٣٠٨ ق.م، وهي مدة طويلة نسبياً ترجح استقرار حكمه المؤيد شعبياً ـ بسبب عودة الآمونية ـ وليس العكس.

إنَّ قراءة ما جاء في تشريعات حورمحب قد يقودنا إلى شيء مفيد حول قصة الخروج، فلنقرأها سوياً[1]:

١ ـ إنَّ من يتعرض للسفن التي تحمل الخراج إلى خزائن الدولة يعاقب بجدع الأنف فضلاً عن النفي إلى «ثارو» في مجاورات القنطرة شرق (جزء من سيناء الآن؟).

٢ ـ إنَّ كل موظف يجد مواطناً لا يستطيع الحصول على سفينة لتوريد الضرائب، عليه أن يجد لـه سفينة.

٣ ـ يعفى كل مواطن اغتصبت حمولة سفينته، من الضرائب.

٤ ـ كل من يسرق سفناً تحمل ضرائب للحريم أو المعابد يُجدع أنفه ويُنفى إلى ثارو، وكذلك الموظفون الذين يعملون بمكتب قرابين الملك ويغتصبون نبـات «كث» ويستخدمـون عبيد الآخـرين دون استشارتهم في أعمال خاصة بهم.

٥ ـ إنَّ كل جندي يدخل بيوت الفلاحين لسلب الجلود دون وجه حق يُحكم عليه منذ اليوم بمائة جلدة ثم يشق جلده بعد ذلك في خمسة مواضع ثم تسترجع منه الجلود المسروقة.

٦ ـ معاقبة كل من يأخذ من الفلاحين نبات «سم» لمعامل الجعة بحجة أنه ضرائب للعرش فهذا النبات يجب أن يؤخذ من حدائق وبيوت فاكهة فرعون.

٧ ـ منع استخدام القوة أو زيادة العمل ضد العمال.

٨ ـ منع الابتزاز أو الرشوة في تحصيل ضريبة الدخل العام أو الضرائب المفروضة على محاصيل الخضر المنزرعة في أرض التاج.

٩ ـ معاقبة كل من يأخذ من الفلاحين حبوباً أو خضراوات بدون إذن فرعون.

١٠ ـ اختيار القضاة من الرجال الأكفاء العدول العارفين بتوجيهات القصر ونظم الادارة لنشر العدالة ومعاقبة المنحرفين. ثم اختيار وزيرين الواحد في طيبة والآخر في منف، للإشراف على الإدارة، حُدد لكل منهما راتب ثابت كل شهر. ويحرم عليهما أو على القضاة أي اتصال بالناس أو قبول هدايا منهم، ومن يثبت أنه قد حكم بغير العدل وتخطى حدود ما نص عليه القانون فجزاؤه الموت.

١١ ـ إلغاء رسوم الذهب والفضة وحظّر على محاكم «قنب» فرض رسوم على أي شيء.

---

(١) انظر بيومي مهران: مصر، مرجع مذكور، ج٣، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

١٢ ـ زيادة مرتبات الموظفين، وإرسال مندوبين لتفقد أحوال البلاد كل شهر. وكان حورمحب يستقبلهم في قصره قبل سفرهم لكي يغدق عليهم العطايا منادياً كل واحد منهم باسمه.

تبدو هذه التشريعات إذن صارمة لمحاربة الفوضى السابقة، وتشير بعضها إلى أنه كان مسيطراً على الصحراء الشرقية وكل سيناء على الأقل، مما يجعل إمكانية ظهور تمرد متحصن أمراً غير محتمل، أو حتى وجود جاليات معادية ذات قيمة في الصحراء الشرقية. وتبدو هذه التشريعات وكأنها عقوبات فردية ضد اللصوص أو قطاع الطرق، وإعادة لهيبة الدولة المركزية والقصر. ومن ثم يظهر النفي هنا فردي الطابع أكثر منه مجموعات يمكن أنْ نتصورها على هيئة خروج قبلي كبير. ويؤدي بنا هذا إلى نتيجة مفادها أن الخروج المتصور ربما كان قد تم قبل إحكام حورمحب قبضته على كل البلاد طيبة ومنف وبقية الأقاليم، ففر أتباع اخناتون إلى الصحراء، وأقاموا مع التجمعات القبلية في واحات سيناء بعيداً عن قبضته القوية، أو ربما قد تم في فترة لاحقة ليس لها علاقة بزمن حورمحب. ويستدعي هذا التصور أن نبحث عن بقاء أتباع آتون في مصر في ظل سلطة مُحب، الذي كما قلنا محا آثار تل العمارنة، ونهبها وحطم كل شيء تحطيماً منظماً، فصب الملاط في كل مكان ثم أرسل العمال ففككوا كثيراً من أحجارها لاستعمالها في أماكن أخرى، وخربت المقبرة الملكية ونهب أثاثها الجنائزي، حتى الأواني الصلبة كالتوابيت والصناديق الحجرية، كما هدمت النقوش على الجدران، ولم يكن حظ المقابر الخاصة بأقل من حظ المقابر الملكية. وأما معبد العمارنة الكبير فقد اجتُث من فوق الأرض وتحطمت تماثيله ورسومه إلى قطع صغيرة كومت فوق بعضها خارج الجدار الجنوبي للمعبد... واستعمل حورمحب أحجار معبد آتون في الكرنك في إقامة مبانيه الجديدة[1]...

أضف إلى تلك الصورة ما فعله حورمحب عندما تجاهل أسلافه تماماً من «أمنحوتب الرابع حتى آي»، بعد أن وضع اسمه بعد أمنحوتب الثالث (أبو اخناتون) مباشرة في الترتيب الملكي. وهكذا تتجاهل قائمتا الملوك في أبيدوس وسقارة كل الفترة من اخناتون حتى آي[2].

هنا يبدو العداء العميق للإخناتونية وللذين تبعوها، ومن ثم لا يمكن أن نركن إلى وجود أتباع لها، إلا وقد تستروا واختفوا وأقاموا (جماعات سرية معارضة) كانت تعمل في الخفاء في مهاجمة الطرق والسفن والتحصينات والغارات الليلة، وبقوا هكذا حتى أتت اللحظة التي يمكن أن نتخيلها لحظة خروج تاريخية. وإن تصورنا أن حورمحب بعد أن شفى غليله من الإخناتونية، فربما قبل استتابة البعض في ظل اتباعهم لإلههم المقبول في ظل التعددية المصرية: «إله الشمس رع».

كيف يمكن إذن أن نتصور زمن الإخراج إنْ لم يكن زمن حورمحب؟

تقول التوراة «فجعلوا عليهم رؤساء تسخير لكي يذلوهم بأثقالهم، فبنوا لفرعون مدينتي مخازن فيثوم، ورعمسيس» (خروج ١ ـ ١١). ولأن المدينتين قد بنيتا في عهد رمسيس الثاني، افترض المؤرخون بأن عصره هو عصر الخروج، فمدينة «بي رعمسيس» (قنتير) كانت مقراً للبلاط في شرق الدلتا بعد استرجاع هيبة مصر في غرب آسيا. ومن المعروف أن رمسيس الثاني حكم مصر من ١٢٩٠

(١) د. بيومي مهران: مصر، مرجع مذكور، ج٣، ص ١٢٢، ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه.

إلى ١٢٢٤ ق.م، أي حوالي ٦٦ عاماً وهي مدة طويلة جداً تؤكدها النقوش ومومياء العجوز، فإن كان قد تسلم الحكم وهو ابن ١٦ فإنه قد مات عن ٨٢ عاماً وهو عمر مقبول. ولهذا الأمر دلالة مهمة في استقرار الحكم والسلطة في يديه طوال هذه المدة ـ رغم الحروب الخارجية العديدة في عصره ـ وهذا معناه انتفاء فرضية الفوضى والخراب والكوارث التي حلت بمصر، وتؤكد أيضاً ـ لحد كبير ـ ما نقش حول انتصاراته واسترجاع الأمبراطورية المصرية في غرب آسيا التي فقدها أسلافه في عصر اخناتون. ومما يرجح صحة النصوص عموماً ـ رغم المبالغات ـ هو المعاهدة التي تمت بينه وبين الحثيين في شمال سورية في عام ١٢٦٩ ق.م. وزواجه من بنت مليكهم «ماعت نفرورع».

هنا تنتصب دولة رمسيس في مواجهة قصة الخروج بشكلها التوراتي، لأن سيناء وفلسطين وسوريا ولبنان وكل غرب الفرات كانت خاضعة للسلطة المصرية ولا يتصور أن تقوم دويلة في سيناء أو حتى منطقة نفوذ في سيناء أو في فلسطين، دون علم السلطة المصرية أو رغم أنفها. ولا يعنينا هنا قول التوراة إن مدة التيه كانت أربعين سنة في صحراء سيناء، وهو أمر لا يقبله منطق إلا مع قبيلة صغيرة متجولة وليس مع أعداد بحجم خروج يهدد أرض كنعان، بل ويستولي عليها فنتعجل كما تعجل بعض المؤرخين المصدقين لتفاصيل القصة فيضيفون ٤٣٠ سنة (بقاء بني اسرائيل في مصر منذ الدخول وحتى الخروج في نص التوراة) إلى ٤٠ سنة في التيه = ٤٧٠ سنة + ١٢٥٠ ق.م. = ١٧٢٠ ق.م، فيركبون هكذا ـ بالضبط وبالتدقيق ـ تاريخ دخول الهكسوس مصر ومعهم بدو آسيا الغربية، وهكذا يصلون إلى نتيجة متكاملة: ذُكرت مدينتا رمسيس في العهد القديم، وحكم رمسيس منذ ١٢٩٠ ق.م. ومن ثم لا بد أن الخروج قد حدث في عام ١٢٥٠ ق.م وهو ترتيب كما نرى مبني على النص التوراتي وليس على الوثائق التاريخية المصرية مما يجعلنا نشك فيه شكاً قوياً حينما نراجع تلك (الصنعة الزمانية).

إنَّ ذكر المدينتين لا يعني أن الخروج تم أثناء بنائهما، بل ولا يعني أيضاً أن الخروج لم يتم قبلهما. فكما قلنا إن الذاكرة الشفهية للشعوب المتنقلة ليست ذاكرة تاريخية بقدر ما هي ذاكرة أسطورية، فهي لا تسجل بالضبط الوقائع ولا ملابساتها، وإنما تتمثل الوقائع فتضيف عليها من خيالاتها وتنزع منها ما يناسبها، فلا مانع إذن أن تنضاف شهرة المدينتين بعد ذلك إلى الحكايات الجوالة في تلك المنطقة. فلما جاء مسجلو العهد القديم وكتبته بعد ذلك بقرون ثبَّتوا الوقائع مع شهرة المدينتين المرابطتين في شمال شرق الدلتا والتي كانت احداهما عاصمة لمصر بالتناوب مع منف، «بر ـ رعمسيس ـ مري آمون» (بيت رعمسيس محبوب آمون) في عصر الأسرتين التاسعة عشرة والعشرين، وكان ذلك للاقتراب من آسيا والبحر المتوسط (أي من توابع الأمبراطورية المصرية المستعادة، وكانت تقع بالقرب منها مدينة ثارو بقرب القنطرة شرق آخر مدينة مصرية على الحدود الشمالية الشرقية، وبداية الطريق الحربي الرئيسي إلى فلسطين[1]. ويرى بعضهم أنها صان الحجر الحالية (تانيس) جنوب المنزلة، بينما يرى البعض الثالث أنها (قنتير) الحالية شمالي شرق فاقوس في محافظة الشرقية[2]. ويرجحون الأخيرة لأن مدينتي (بررعمسيس) و (تانيس) كانتا تذكران منفصلتين في النقوش المصرية. فعندما تمردت أجزاء

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

الأمبراطورية الشرقية أحس الفراعنة بقيمتها فاقتربوا منها أكثر.

هذه نقطة، النقطة الثانية والأكثر أهمية في اعتبارنا هو بعد الشقة الزمنية بين عصر اخناتون وعصر رمسيس الثاني بحوالي قرن (اخناتون ١٣٦٧ ـ ١٣٥٠ ق.م)، (رمسيس ١٢٩٠ ـ ١٢٢٤ ق.م). وهي فترة تاريخية لا يمكن لنا أن نتصور فيها موسى حياً أكثر من مائة عام (بحساب عمر تعلمه الآتونية) وإن ذكرت التوراة عمره بمائة وخمسين عاماً. وإذا تصورناه حياً طوال تلك الفترة، فهل ظلت قوته وفعاليته على ما هي عليه، وعصبيته على ما كانت عليها، وحماسه التوحيدي على ما كان عليه؟ وإذا تصورناه حياً مرة أخرى، فهل تنسجم أحداث الفوضى المتصورة في مصر، وأحداث الخروج في الشرق كمجموعات هاربة تهدد الأمبراطورية المستعادة في سيادتها على أرض كنعان، وغض رمسيس الثاني النظر عن هؤلاء الأعداء؟!

مع هذا يمكننا مراجعة الأمر والتوقف قليلاً بـاهمال أو تنـاسي تواريـخ الفرق بـين اخناتـون ورمسيس، فنرى موسى كاهناً مصرياً من أتباع (رع) وليس من أتباع آتون، ولم يعش اطلاقاً عصر التوحيد الإخناتوني، وإن كان قد تعلم من بقاياه التي ظلت قائمة مستترة هنا وهناك. ولنا أن نقوم أيضاً بمحاولة (قسرية) مضافة في فحص اسم (رعمسيس) الذي إذا جزأناه سيكون (رع ـ مسيس)، وإن أزلنا (يس) الأخيرة التي عهدناها في نهاية الكلمات اليونانية، فسيكون الاسم (رع ـ مسي) ويمكن أن نقرأه (رع ـ موسى). وربما كان الملك والنبلاء والشعب يسمون أنفسهم (مسي) أو (مـوسى) تقربـاً للسلطة أو للمجد الإلهي. فنرى إسم موسى طبيعياً في الحياة المصرية، وإن كنا لا نحمل هذا التقطيع اللغوي تلك النتيجة إلا باعتبارها الاحتمالي، وليس كنتيجة نبني عليها بناء، ويمكن لنا أن نعتـبرها عرضية في مجرى الكلام، لأننا لا نعرف في الحقيقة كيف كان المصريون القدمـاء ينطقـون الحروف والكلمات والجمل، أو كيف يتعاملون مع اللغة في مستواها (الفونيمي) أو الصوتي إن جازت الترجمة.
ومع هذا فقد أكد برستيد الاسم المصري لموسى وهو يقول: «ومن المهم أن نلاحظ أن موسى وهو إسم ذلك القائد كان اسماً مصرياً، بل هو نفس الكلمة المصرية القديمة (مس) ومعناها (طفل) أو (وليد) وهي مختصرة من اسم مركّب كامل كالأسماء «آمون مس» ومعناه (آمون الطفل)، (بتاح مس) ومعناه (بتاح الطفل) وهذه الأسماء المركبة نفسها هي الأخرى مختصرات للتركيب الكامل (آمون أعطى طفلاً) أو (بتاح «أعطى» طفلاً)، وقد لقي اختصار الإسم إلى كلمة (طفل) قبولاً منذ زمن مبكر، إذ كان سريع التداول والتناول بدلاً من الإسم الكامل الثقيل. على أن الإسم (مس) (طفل أو وليد) نجده كثير الانتشار على الآثار المصرية القديمة، ولا شك أن والد (موسى) كان قد وضع قبل إسم ابنه إسم إله مصر مثل (آمون) أو (بتاح) ثم زال ذلك الإسم الإلهي تدريجياً بكثرة التداول حتى صار الولد يسمى (موسى)...»[1].

علينا إذن أن نبحث عن عصر آخر نحمّله تصور الاخراج/الهروب، وقد حمل المؤرخون عصر مرنبتاح إبن رمسيس الثاني (١٢٢٤ ـ ١٢١٤ ق.م) قصة الخـروج اعتماداً عـلى اللوح المسمى بلوح اسرائيل الذي جاء في ترجمته: «الأمراء ينبطحون يصرخون طالبين الرحمـة وليس من بين الأقـواس

(١) انظر هنري برستيد: فجر الضمير، مرجع مذكور، ص ٣٧٦.

التسعة من يرفع رأسه. الخراب للتحنو. بلاد خاتي هادئة، وكنعان استلبت بقوة، وأخذت عسقلان، وقبض على جازر، وصارت ينوعام كأن لم يكن لها وجود، واسرائيل قد خربت وأزيلت بذرتها، وأصبحت خارو أرملة لمصر»[1].

فإن صدقنا هذا اللوح، فلا إشارة لخروج بالمعنى الموسوي أيضاً، وإنما هناك اخضاع للحثيين في آسيا الصغرى، ولأرض كنعان، أي تحطيم تقدم حثي أو إخماد تمرد ربما قام هناك ضد السلطة المصرية.

لكن، إن صدقنا اللوح بترجمته (الاسرائيلية) فهذا معناه أن الدويلات/المدن التي قامت باسم الإله يهوه أو إله الشعب أو إله بني اسرائيل، كانت قد قامت منذ مدة ومستمرة، لكنها تمرّدت على السلطة المصرية. وهذا يقودنا إلى تصور آخر لمسألة الخروج، والذي لم يكن خروجاً ولا إخراجاً بالمعنى المفهوم للكلمتين اللتين أضافتهما التوراة. فالقبائل الصحراوية التي عاشت في أقاليم مختلفة بين المراكز القوية القديمة، اندمجت وانعجنت بالقوة وبالزمن وبتاريخ المناطق المستقرة المحيطة بها في حالة (جذب/طرد) دورية، كانت دائماً تدفعها دفعاً نحو هذه المنطقة الوسطى، لتجرّب فيها مسخاً شبيهاً بالدول المحيطة بها في العراق أو في مصر أو في آسيا الصغرى أو في سوريا، مما أدى في النهاية إلى تكوّن الدويلات على أطراف تلك الدول برضا المنتصر منها، أو رغم أنف الضعيف منها (مؤقتاً)، متراوحة بين الخضوع والتمرد تبعاً للحالة المحيطة بها، ولذا يمكن بناء تصور إقامة الدويلات/المدن في فلسطين كدويلات تابعة إلى أحد المراكز القوية، مصرية في آن، حثية في آن ورافدية في آن آخر. وبهذا التصور علينا أن نجيب على أسئلة الدمج البدوي ـ المصري الواضح في الإله «يهوه» والذي عزي كلياً إلى موسى باعتباره أحد الموحدين المصريين أو الذين تربوا على التوحيد المصري، وهو أمر يمكن الوصول إليه أو فهمه، لكن الإجابة التفصيلية غير ممكنة، لأن الإجابة التفصيلية لا بد ستعيدنا إلى تصور الخروج مرة أخرى، وهو تصور كما ترون شائك ويمضي في اتجاهات عدة دون الركون إلى حقيقة ما. ستهمل الإجابة المنطقية إذن، التفاصيل وهي تتقدم، بمعنى أنها ستعتبر ما ذكرته التوراة مجرد ذكريات عامة عن أحداث ووقائع متفرقة حدثت في مصر، تمّ تجميعها وتركيبها ووضعها في إطار قصة ممنطقة دينياً، رغم أن شواردها قد تكون مستقاة من عصور مختلفة وغير متزامنة على الاطلاق، رغم ما توحي به القصة من تزامنات وأحداث ووقائع وأماكن وشخصيات. وهذه طبيعة الحكايات الشعبية التي لا تهتم بالربط الزماني والمكاني. ولا تهتم بمنطق التاريخ، بقدر ما تهتم بتأكيد (حقيقة) التكون والمعاناة والكفاح والمواصلة، وخلق عالم من القادة والأبطال والرموز.

ومن هنا سيعترض البعض على أن كل ما قمنا به من محاولات أو تصورات أو بناءات، مجرد تمرينات عقلية تستند في الأصل إلى (فراغ) أسطوري.. ومن ثم لن يؤدي إلى نتيجة تاريخية. وهو اعتراض ناقشناه من قبل وسنعود إليه كلما سنحت الفرصة بذلك.

---

(١) Porter & Moss R.L.: *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic*, text: II, p. 159.

نقلاً عن: بيومي مهران: مصر، ج٣، مرجع مذكور.

الإجابة المنطقية حول مسألة الدمج، يمكن أن تعزى إلى طول عمر الأمبراطورية المصرية في غرب آسيا، وانتقال الثقافة عبر الجيوش والسلطة المستقرة والمعابد المنشأة لكل الآلهة المصرية الرئيسية وكل محتويات تلك الثقافة الروحية (المتأصلة) نسبياً بحكم طول زمن تطورها التاريخي. ومن هنا لا يمكن لنا أن نتخيل أن العودة المصرية إلى الحدود سواء دورياً في البداية ثم نهائياً، بتحول مصر إلى طرف في لعبة (الدول الكبرى) الفارسية والهلينية والرومانية والاسلامية، لم تترك أي أثر في جيرانها الذين ظلوا تابعين لها أكثر من ثمانية قرون كسلطة، وكتأثير روحي مهم يتجاوز تلك المدة بكثير. ومن هنا يمكننا أن نتصور أن يهوه «المَدْيني» أخذ السمات المصرية في التوحيد، وأخذ سمات (آتون) المرموز له بالشمس، وأخذ تابوت العهد المصري أو تابوت (أوزيريس) أو صندوق توت (تحوت) الذهبي واحتفظ ببعض الشعائر القربانية الدموية، وإن استمد من المصرية المسح بالزيت والبخور، واختفظ أيضاً بعدم ذكره البعث والثواب والعقاب ـ وهو جزء مصري أصيل، جعلنا نرى في الآتونية وجهاً (غير مصري) بالمعنى التراثي، لأن فكرة الحساب كانت أساسية وشكلت عمقاً غائراً في المعتقدات المصرية القديمة، بينما أهمل هذا الوجه الآتوني فكرة العالم الآخر ككل العقائد التي شاعت في بلاد ما بين النهرين وغرب الفرات وبلاد كنعان ووسط كل القبائل البدوية في هذه المنطقة، بل وفي كل جزيرة العرب قبل الاسلام. وهنا نفهم الآتونية كديانة إله واحد ودولة واحدة بدلاً من آلهة كُثر ودول عدة، حيث كان التوحيد ضرورة مهمة لاستقرار الأمبراطورية المهددة، هذا إذا عرفنا دور المعابد في ذلك العصر، ودور الكهنة الذي كان يجعل المنطقة غير مستقرة دائماً. ولك أن تبحث عن استمرار الآشوريين مثلاً في الغزو ومحاولة استعادة السيطرة على الممالك الضائعة، فستجد أن ثبات الكهنوت في آشور جعل الملوك المتواردين على العرش يقاتلون دائماً رغم تعاقبهم السريع ودورية الانتصار والهزيمة. فما كان مقبولاً إذن وجود مراكز كهنوتية متعددة، لكن طبيعة الصراعات في المنطقة، لم تجعل هذه البذرة تنمو بالدرجة الكافية بسبب قانون (الجذب/الطرد) أو (التقدم/التراجع) الذي ساد حال الأمبراطوريات القديمة المتعاقبة داخل هذه المنطقة، إلا بعد ذلك بمدة طويلة وبقوة ساحقة تمثّلت أولاً في الهلينية واستقرت بالأمبراطورية الرومانية التي حملت لواء المسيحية، وكان في مقدورها أن تمكّنها في الأرض كديانة توحيد في أقاليمها، ثم جاءت الأمبراطورية العربية الإسلامية فسحقت أي بذرة متراجعة وأكدت قانون التوحيد. هكذا كان على الآتونية أن تنتظر ستة عشر قرناً قبل أن تنضج على هيئة المسيحية، واقتصرت فقط على تمثّلاتها البدائية في اليهودية كخليط بدوي ـ مصري.

إذا أردنا أن نفصّل هذا المنطق العام، بالطريقة الموسوية، علينا أن نقول بأن موسى لم يكن موحّداً بمعنى التوحيد الذي نعرفه الآن، وإنما كان موحّداً بمفهوم إله واحد لشعب واحد، أو إله واحد لقبائل عدة، أي «يهوه» لكل التجمعات القبلية الموجودة في صحراء المنطقة الواقعة في أطراف المراكز القديمة والتي سمّوها بـ«الشعب»، وهي سمات يمكن أن نحصل عليها ببساطة ودون جهد كبير من خصائص ذلك الإله (الاسرائيلي). فإذا مددنا الخط على استقامته، سنخرج بنتيجة مغايرة تماماً لنتيجة فرويد بأن موسى كان كاهناً من كهنة اخناتون، أي أنه كان موحّداً بالمعنى الآتوني كإله واحد يشرق على جميع البشر وليس له شريك. فتوحيد موسى اختزال ومسخ بدوي للآتونية عندما ركّزها في إله محلي حمل عبء صفات مصرية كثيرة، ولم يستطع أن يصعد به من حدود القبائل التي تجمعت في فلسطين بعد

ذلك إلى حدود العالمية، التي جاءت المسيحية بعد ذلك لتفعلها، وجاء الاسلام بعدها ليؤكدها، بعد أن أضافت الديانتان الكثير لهذا الإله المحلي وأزالتا الكثير منه أيضاً ليناسب فكرة العالمية.

هكذا نرى التأثيرات المصرية طويلة المدى في المعتقدات (اليهودية). ولنا أن نتصور أيضاً أن الدويلات (عصر القضاة) كانت الشكل المناسب لتبعية بعض المناطق الكنعانية للأمبراطورية المصرية في إحدى مراحلها. ومن هنا تنقلب فكرة الخروج رأساً على عقب، إذا تصورنا هذه الأقاليم خاضعة للسلطة المصرية بشكلها (الاسرائيلي) - بالمعنى التكويني - وكعميلة من عملاء السلطة المصرية - إن جازت تلك الجملة المعاصرة. هذا إذا عرفنا أن الأباطرة المصريين لم يمسوا المعتقدات السائدة داخل البلدان التي حكموها، كعادتهم في إقرارهم بالتعددية كحالة مصرية أصلية لا يمكن نفيها بقرار - الاستثناء تمّ في عصر اخناتون الذي خرجت من يديه الأمبراطورية وأصبح ملكاً محلياً - هنا يسخر التاريخ من إله واحد لأمبراطورية متراجعة، ولذا قرر هذا الإله أن يموت سريعاً لهذا السبب، ولسبب تجاوزه لتاريخ يمتد آلاف السنين من تطور المعتقدات.

وبسبب تلك الحرية الدينية كانت التفاعلات تتم فيما بين الآلهة، وخاصة بين هؤلاء البدو الذي كانت آلهتهم ارتحالية الطابع، ومن ثم كانت تحمل كل ما تقابله في الطريق من لواقح الآلهة الأخرى، عكس الآلهة المستقرة المتجمدة حول الأنهار.

كانت الدويلات الإقليمية في سيناء وفلسطين وسوريا ولبنان، شكلاً فعالاً للحفاظ على سهولة السيطرة المصرية، أو الآشورية أو البابلية أو الحثية أو الفارسية، وكانت نقطة ضعف أخرى إذا ضعفت القبضة الممسكة بها. وهو أمر فرضته حركة الصراعات بين المراكز القوية في الشرق والغرب آنذاك. وأحياناً ما كانت عوازل أو سدوداً أو شبه حصون في طريق الغزاة الآتين من الشرق لأهل الغرب، أو من الغرب لأهل الشرق، أو من الشمال للجنوب، أو العكس. فإذا تصورنا أن المراكز المعسكرة تلك، كانت نتاج وعي (القوى الكبرى) في المنطقة، المستمد من تجربة صراع طويل المدى، فمعنى ذلك أن هذه المراكز/الدويلات كانت مداساً - كما ذكرنا - بين الآتي والرائح، فلم تعرف الاستقرار أبداً. يقول برستيد في ذلك: «وبتلخيصنا لموقف فلسطين من نواحيه المختلفة، نرى أن تلك البلاد من الوجهة الجغرافية تقع على جسر طبيعي ضيق بين البحر المتوسط من جهة والصحراء العربية من جهة أخرى، وهو جسر يقع بين قارتين طالما اتخذ طريقاً عاماً لربط أفريقيا بآسيا منذ عهد ما قبل التاريخ. أما من الوجهة السياسية، فإن فلسطين كانت قديماً كما هي الآن: كرة قدم دولية. وأما من الناحية الثقافية فإنها - كما أوضحنا - كانت داخلة ضمن الاقليم التجاري الذي طالما كانت المعاملات البابلية تسيطر عليه، كما كانت في الوقت نفسه تقع مباشرة في ظل صرح المدنية العظيمة، فالقوم الذين استقروا في أرض فلسطين لم يجدوا أنفسهم في وسط حضارة تكونت بالاقليم نفسه ومصبوغة إلى حد كبير بالصبغة المصرية فحسب، بل كانوا يطلّون أيضاً على مدنيات أعرق منها بكثير على كلا الجانبين من آسيا وأفريقيا... وهذا الشعب لم يكن له نظام قومي خاص به إلا منذ العشر أو العشرين سنة السابقة لـ ١٠٠٠ ق.م، ولم يبق أمة موحدة إلا نحو قرن واحد على أكبر تقدير..»[1].

---

(١) هنري برستيد، فجر الضمير، مرجع مذكور، ص ٣٧٣.

إن نماذج الدويلات/العوازل معروفة كثيراً في التاريخ، كأمثلة المناذرة والغساسنة، ومثل دولة النبط في البتراء والتي قوضها الرومان عام ١٠٦ ميلادية، عندما تجاوزت الحدود المسموح بها فغزت سوريا عام ٨٥ م، فحوصروا وتم دفعهم رويداً رويداً نحو سيناء المصرية حتى محيت سلطتهم تماماً[١].

لا يستطيع أحد لا بالضبط ولا بالتفصيل، أن يعرف زمن التحميل للآلهة، أي تحميل الآلهة صفات الآلهة الأخرى. ولا نعرف المعارك التي صاحبت ذلك ولا شكل الضغوط والتنازلات و الاستحسانات، وإن كان يمكننا أن نرصد بعض الدلالات المستقاة من النصوص الدينية ذاتها ومن وقائعها وأشخاصها وتحركاتها وزمن كتابتها. لكنها لن تكون كافية أبداً لإثبات تاريخية ذلك التحميل، بالضبط كجهلنا الأكيد الآن بوجود (أول إنسان) على الأرض، وجهلنا الكبير بمراحل ما قبل التاريخ. فليس أمامنا لهذا السبب إلا أن نتصور تاريخاً ترجيحياً يتناسب وحجم الجهد مع المادة المتاحة من كل عصر.

نعود الآن لعصر مرنبتاح وقصة الخروج مرة أخرى.

يقول بتري: «إن الخروج تم في عصر مرنبتاح وفي عام ١٢١٣ ق.م بالذات»[٢].. ثم يقدم لنا في كتابه مصر واسرائيل «دخول بني اسرائيل عام ١٦٥٠ ق.م، وبداية الاضطهاد عام ١٥٨٠ ق.م ثم الخروج من مصر في عام ١٢٢٠ ق.م، وبناء معبد سليمان في عام ٩٧٣ ق.م، وأن الاضطهاد قد استمر طبقاً للتقاليد اليهودية والمسيحية أربعة قرون[٣].

ويعتمد بتري في تقويمه على «لوح اسرائيل» المحفوظ بالمتحف المصري تحت رقم ٣٤٠٢٥، وقد عثر هو عليه عام ١٨٩٦ م في خرائب «معبد مرنبتاح» الجنازي في طيبة الغربية، واعتمده كثير من العلماء في بحوثهم. ورغم ملاحظاتنا على ما جاء في هذا اللوح، إلا أنه لم يشر إلى شيء خاص بالنسبة للخروج التوراتي. وإذا سلمنا جدلاً بأن القبائل البدوية بين مصر وفلسطين كانت معروفة في ذلك الزمن باسم «اسرائيل»، فهذا لا يعني تحديداً القبائل التي خرجت مع موسى، لكي نقر بالقصة وانطباقها مع عصر مرنبتاح، خاصة وأن تحليل «دلالات المضمون» في بدايات هذا الفصل يتحدث عن عصر للكوارث الطبيعية والحروب والفوضى، وهو بالتأكيد ليس عصر مرنبتاح وإنما هو العصر الذي تلاه مباشرة، حيث تعاقب على البلاد عدد من الملوك لم يحكموا سوى فترات قصيرة جداً مثل «أمنمس (آمون موسى) - ستي الثاني - سبتاح - باي (السوري المولد)..» وتقول بردية «هاريس» عن تلك الفوضى ما يلي: «اضطربت أرض مصر وأصبح كل رجل يضع شريعته الخاصة، ولم يكن هناك رئيس على مدى بضع سنين، وأصبحت البلاد في أيدي الأمراء وحكام القرى، وأصبح الرجل يذبح صاحبه، ثم جاء وقت أصبح فيه سوري يدعى أرسو أميراً، أرغم البلاد أن تدفع له الجزية وقد جمع أصدقاءه

---

(١) يمكن أن ترجع في تفصيل ذلك إلى ا.ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠، ص ١٣٤ - ١٣٧.

(٢) Petrie. W.F.: *A History of Egypt*. part III, London, 1927, p.115.

(٣) انظر أيضاً كتاب بيومي مهران، مصر، ج ٣، مرجع مذكور، ص ٤٨٨.

حوله ونهب ممتلكات المصريين، وعامل الآلهة كبشر، ولم يقدم أي هبات للمعابد»[1]. ويمكن أن نقرأ في بردية «سالت ١٢٤» المحفوظة بالمتحف البريطاني ونشرت عام ١٩٢٩ م عن أعمال النهب والقتل وهتك الأعراض والإرهاب دون عقاب، كتعبير حاد عن انهيار السلطة المركزية وانفراد الأقاليم بحكامها وسلطتها. وهنا يمكن أن نتصور حالات من اللجوء والحروب الأهلية المستمرة والاضطهادات. ويمكن أن نضع شخصاً مثل موسى في الصورة هنا كقائد مهزوم هرب مع بعض رجاله وسط جموع اللاجئين، فبدأ بذلك رحلته إلى الشمال، تلك الرحلة الأسطورية إلى أرض كنعان، ومع هذا مات أو قتل دون أن يعرف قبره على حد تعبير التوراة، قبل أن يحقق حلمه في السيطرة على أرض اللبن والعسل الخيالية، والتي حملها لإلهه «يهوه» كوعد كان في الأصل حلماً من أحلام الاستقرار القبلي في عمق الأراضي الخصيبة بدلاً من العيش دائماً على هامش الحياة في البلدان الخصيبة كبدو مرتحلين.

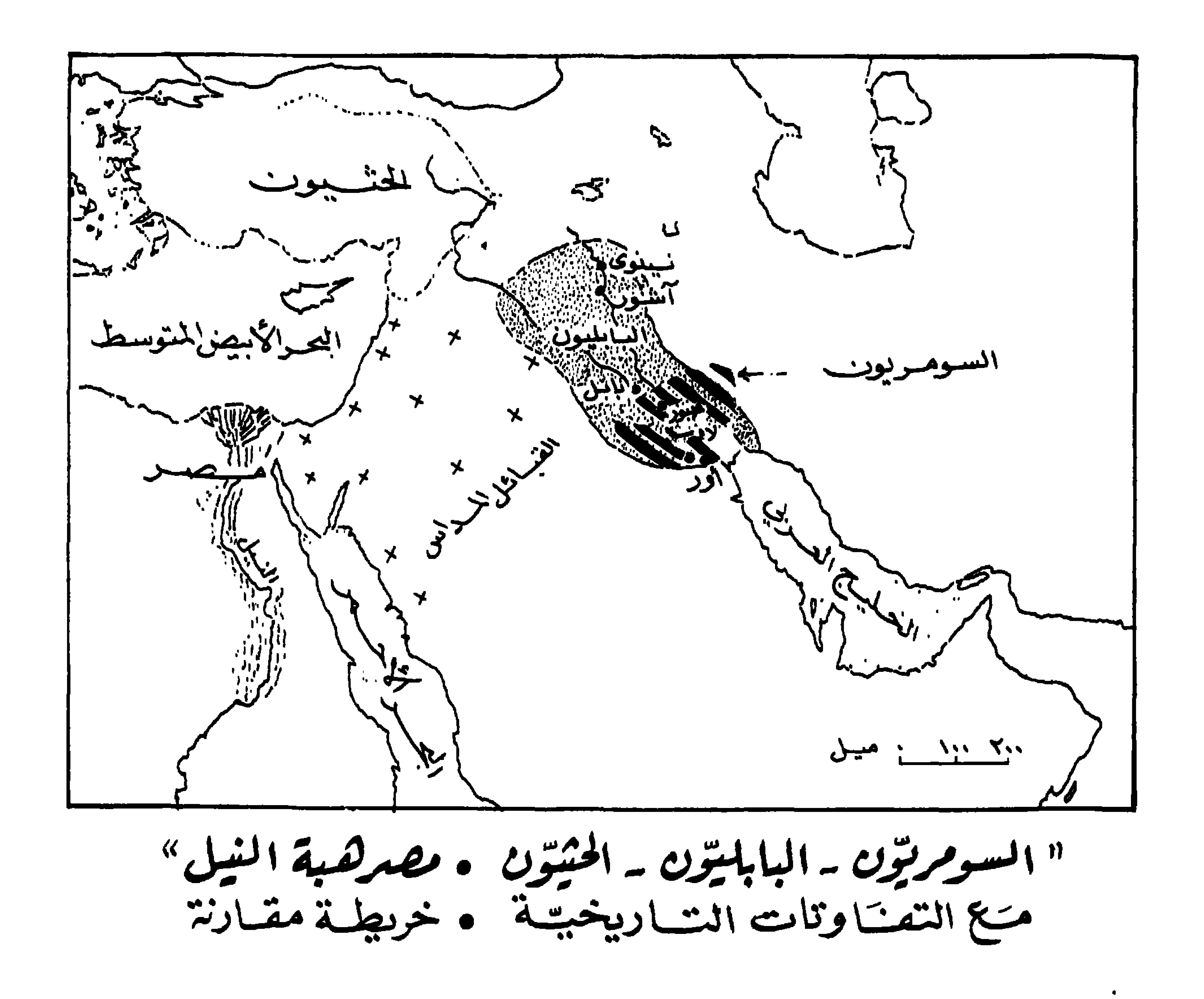
ويمكننا أن نبني تصوراً عاماً عن مرحلة الخروج إذا تصورنا مرحلة ما بعد الخروج، أي تلك المرحلة التي صورتها التوراة «بعصر القضاة» أو مرحلة «الدولة/المدينة» التي حكمها مشايخ القبائل في فلسطين كمرحلة أولى قبل قيام الدولة الواحدة، وهي في الحقيقة مرحلة سابقة على دخول تلك القبائل الجنوبية إلى فلسطين، حيث كان الكنعانيون يعيشون مرحلة الدويلة/الاقليم، وكل اقليم/دويلة يحكمه شيخ، وكان تبادل هذه الأقاليم بين القبائل أمراً طبيعياً أو إفرازاً طبيعياً لحالة الصراع في تلك المنطقة الطرفية بين المراكز الحضارية المختلفة. ونعتقد أيضاً أنه حتى المراكز الكبرى أي الدول المركزية في المنطقة التي تبادلت فلسطين فيما بينها أبقت على تلك الوضعية القبلية باستثناء فترات قليلة جداً من تاريخها مثل دولة سليمان. وقد انعكس هذا انعكاساً أكيداً على شكل المعتقدات في تلك الفترة وازدحامها في فلسطين، ويشير إلى ذلك العهد القديم حتى في زمن الدولة المركزية السليمانية، عندما مال قلب سليمان إلى آلهة غير آلهة اسرائيل: «وكان في زمان شيخوخة سليمان أن نساءه أملن قلبه وراء آلهة أخرى، ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب إلهه كقلب أبيه داوود، فذهب سليمان وراء عشتروت إلهة الصيدونيين، وملكولم رجس العمونيين. . . وبنى سليمان مرتفعة لكموش رجس الموآبيين. . . ولمولك رجس بني عون. . فغضب الرب على سليمان لأن قلبه مال عن الرب إله اسرائيل».

بالطبع يمكن أن يفهم ذلك الميل السليماني ببساطة، كحسبةٍ للتوازن القبلي داخل الدولة الواحدة، والذي كانت الدولة الواحدة نفسها غير قادرة على تجاوزه رغم إلهها رب اسرائيل.

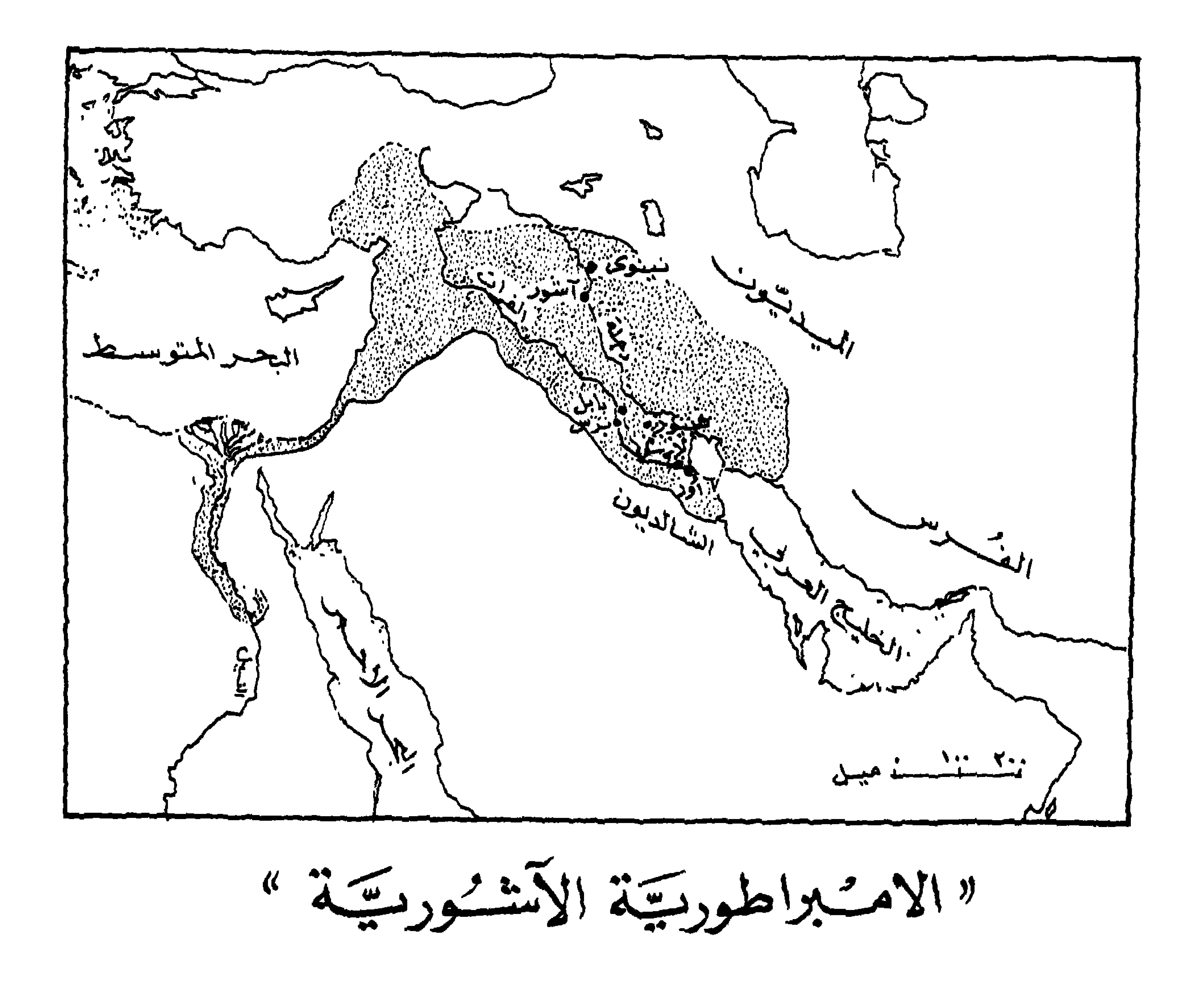
هكذا لن يكون الوضع غريباً عندما نتصور ذلك التبادل، واحلال القبائل التي سكنت على حدود مصر في سيناء أو على أطراف الدلتا سواء في الأرض الزراعية أو الصحراء الشرقية، محل قبائل أخرى حكمت أقاليم فلسطين. لكن ذلك كان يستدعي شرطاً (خارجياً)، ينقل القبائل المشتتة إلى وضعية استقرار (أقاليمي) ثم تنتهي عبر التوحيد القسري في دولة واحدة هي دولة داوود وسليمان. وكان هذا الشرط الخارجي ضرورياً ـ على ما نظن ـ لاستقلال تلك الأقاليم عن السلطة المسيطرة سواء كانت في الشرق أو في الشمال أو في الجنوب. وهذا لن يتسنى بالطبع إلا في حالة (صدفة) تاريخية كانت كل الأطراف فيها منهكة أو في حالة انكماش داخلي بعيداً عن أرض فلسطين.

---

(١) Gardiner, A.: *JEA*, 44, 1958, pp. 12 - 22.



"السومريون - البابليون - الحثيون • مصر هبة النيل"
مع التفاوتات التاريخية • خريطة مقارنة



« الامبراطورية الآشورية »

وبسبب هذا الظن بحثنا في فترة تاريخية قريبة من انفضاض الأقاليم الآسيوية عن القبضة المصرية في عصر اخناتون حتى استرجاعها في عصر رمسيس الثاني ووجدناها تقارب قرناً من الزمان (١٣٦٧ - ١٣٥٠ ق.م) - (١٢٩٠ - ١٢٢٤ ق.م) وهو زمن كاف لاستقرار تلك الممالك، لكنه كان يقتضي تخلي الشمال عن تلك الأقاليم، فكان علينا أن نبحث عن الفترة نفسها في الجانب الآخر (الآشوري - البابلي - الحثي - الفنيقي) فوجدنا عدداً من الإجابات المدعمة لتلك الحالة. ففي الفترة ذاتها حكم ستة حكام بلاد آشور (آشور - أوبالت الأول ١٣٦٥ - ١٣٣٠ ق.م) إلى «شيلمانصر الأول» (١٢٧٤ - ١٢٤٥ ق.م.) وهي فترة كانت مضطربة جداً، الفاعل المركزي فيها الصراع الدائر بين الحثيين والآشوريين وتبادل المواقع بينهما، وكانت الحالة العامة حالة انهاك للطرفين، حيث سقطت سوريا بانتصار الملك الحثي «شو بيلو ليوما» (١٣٨٠ - ١٣٤٠ ق.م) فضمنوا حكم المملكة الميتانية التي كانت بلاد آشور تبدو منها إقطاعية لفترة طويلة، ويقول ليوا وينهايم[1]: «. . كان لزاماً على بلاد آشور تطوير أفق السياسة الأجنبية لأغراض دفاعية وهجومية - الوجهة الأولى ضد شعوب الجبال في الشمال. والوجهة الثانية ضد بابل جنوباً، مما جعل آشور تحارب وحدها بين شعوب عصر العمارنة وبعده. ومن المحتمل أن ذلك كان في الأصل دسيسة حثية جعلت بلاد بابل تقف ضد بلاد آشور، وهذا يشبه تشجيع المصريين لبلاد آشور لممارسة الضغط على المملكة الحثية. أما الوجهة الثالثة فهي تلك التي وجهت ضد الجانب الغربي لبلاد ما بين النهرين وباتجاه البحر المتوسط، حيث كانت بلاد آشور في حالة هجوم دون رحمة. لقد كان التقدم في الهجوم باتجاه البحر يشكل مراحل متواصلة أثناء مهاجمة المقاطعات الأرامية الكبيرة والصغيرة، فقد وصل «أداد نراري الأول» (١٣٠٧ - ١٢٧٥ ق.م) إلى كركميش، ووصلها إبنه شلمانصر الأول (١٢٧٤ - ١٢٤٥ ق.م) مرة أخرى. وتقدم «تجلات بيلاسر الأول» (١١١٥ - ١٠٧٧ ق.م) حتى وصل تدمر، وأقام شلمانصر الثالث (٨٥٨ - ٨٢٤ ق.م) حصاراً على دمشق، ولكن تجلات بيلاسر الثالث هو الذي فتحها ودخلها (٧٤٤ - ٧٢٧ ق.م). وكان هذا التقدم الآشوري المستمر بمثابة تهديد مباشر للممالك الصغيرة التابعة إلى يهوذا، ولذلك بدأت كافة التقلبات في الامكانية العسكرية الآشورية في حكم تجلات بيلاسر الثاني (٩٦٧ - ٩٣٥ ق.م) المعاصر لسليمان، فأدى ذلك إلى انعكاسات في الاستقرار السياسي لكل من سوريا وفلسطين، وانعكس فيما يبدو على محتويات كتب معينة في العهد القديم».

تشخص هذه الاستقطاعة الحالة بوضوح وجلاء، حيث نجد صراعاً ثلاثي الأطراف في آسيا (حثي - آشوري - بابلي). وصل الحثيون إلى شمال سوريا، وحدث فراغ آشوري قارب الـ ١٣٠ عاماً لم تكن لهم خلاله قبضة على سوريا وفلسطين (١٢٤٥ ق.م) - (١١١٥ ق.م) = ١٣٠ سنة، وكان هناك ابتعاد آشوري عن المنطقة نفسها حوالي ٢٢٠ سنة أخرى (١٠٧٧ ق.م) - (٨٥٨ ق.م) حيث قامت فيها دولة داوود وسليمان.

إذن، نشأت الممالك الأرامية الصغيرة والكبيرة في تاريخين مهمين يمكن أن نحددهما بمرحلة

---

(١) ليوا وينهايم: بلاد ما بين النهرين، ترجمة سعدي فيضي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، ط٢، ١٩٨٦، ص ٤٩٧. انظر أيضاً صفحتي ٢٠٧، ٢٠٨ بتصرف منا.

الصراع الحثي الآشوري وابتعاد أو ضعف قبضة مصر (في المائة سنة من عصر اخناتون حتى عصر رمسيس الثاني)، وفي مرحلة أخرى هي ضعف السلطة المصرية حتى داخلياً، وضعف القبضة الآشورية واكتفاء الحثيين بسوريا، مما جعل تلك الممالك الصغيرة تتحول إلى دولة واحدة بلغت ذروتها في عهد سليمان والتي انقسمت إلى مملكتين بعد موته، اسرائيل شمالاً ويهوذا جنوباً. ثم جاء المصريون أيام الأسرة ٢٢ ففتحوا القدس ونهبوها، ولم يلبث أن جاء سرجون الثاني لينقض على مملكة اسرائيل نهائياً في عام ٧٢١ ق.م ليتبعه نبوخذ نصر البابلي ليقضي على مملكة يهوذا عام ٥٨٦ ق.م.[1].

فإذا كان هناك خروج ما بعد اخناتون (مرجح أيام حورمحب واعادة الآمونية) ـ فلا بد أنه اندمج ضمن الممالك الكنعانية الآرامية القديمة في فلسطين، وفي فترة ضعف القوى الكبرى المتزامن معها. لكن تسلسل الخروج وبعده عصرة القضاة (الممالك/الإمارات/الدويلات.. الخ) ثم التوحيد بعد ذلك، قد يرجح زمناً بعد عصر رمسيس الثاني وظهور الفوضى في مصر وتقوقع الآشوريين في الشرق والحثيين في الشمال من جرّاء إنهاك حربي متواصل، مما سمح لهذه الدويلات بأن تتوحد بالقوة، لتنهار بعد سليمان عقب الإفاقة الآشورية الجديدة ومن بعدها الصحوة البابلية. وهنا قد يكون تصور الخروج ملائماً في عصر رمسيس الثاني حيث أحست القبائل الجنوبية بضعف القبضة المصرية فاتجهت شمالاً مع القبائل التي وجدتها في طريقها حاملة معها زادها الثقافي المصري والخاص، متفاعلة مع الحاملين الأخر، ويبدأ الاثنان تجربتهما في الصراع مع السكان المستقرين لأخذ كعكة أو جزء من الكعكة الاقليمية (بعض الإمارات وليس كلها كما تحكي التوراة). ومع هذا ظلت بذرة الصراع قائمة، داخل هذه الدويلات ثم داخل الدولة الواحدة ثم بعد الانقسام، ثم جاء الشتات النهائي تعبيراً عن الضعف القبلي في مواجهة القوى الكبرى ذات التاريخ الحضاري الطويل، فكان لهذا الشتات أن يندمج ضمن بنية المجتمعات الجديدة أو أن يظل شتاتاً يبحث عن موطىء قدم في واحة أو جبل أو مرعى أو حتى في وادي نهر كبير.

هكذا أدى التوسع في مد البصر إلى الشرق قليلاً، ممن الوصول إلى ترجيحات تفوق ترجيحات أخرى، ومع هذا تظل الترجيحات احتمالاً مبنياً على قصة شعبية شفوية، وهو ما يجعلها لا تطول ما نصبو إليه في إقامة وقائع حقيقية على أرض تاريخ فعلي. وهنا يقف أي تصور عاجزاً عن التواصل التفصيلي لارساء تاريخية حدث قد يكون مخترعاً كلياً أو جزئياً، أي مفصلاً على حالات مشابهة أعيدت صياغتها ومركزتها في خروج وحيد بدلاً من (خروجات) أو إخراجات متعددة، كشكل أصيل من أشكال الارتحالات البدوية المتنوعة. ولذا لم يكن أمراً غير مألوف أن يرمز للإله بصندوق ينتقل معهم أينما انتقلوا، ويرتحل معهم أينما ارتحلوا، ولا يمكن لنا أن نتصوره إلا إلهاً رحالاً أو مرتحلاً كمخترعيه. كذلك لا يمكن لنا أن نرى غضاضة في أن يأمر ذلك الإله الشعب بسرقة المصريين، ونتعامل معه كأمر مشين لا يليق بالآلهة، كما تحدث شفيق مقار في كتابه السحر في التوراة أو كما تحدث عصام حفني ناصف في كتابه موسى وفرعون بين الأسطورية والتاريخية. لأن (حق الاعتداء) هو حق قبلي قديم تأصل عبر الممارسة التاريخية في غزو القبائل بعضها البعض وغنمها واستلابها في حالة قوة الغازي

(١) انظر سيد القمني: الأسطورة والتراث، مرجع مذكور، ص ٢٠٤.

وضعف المسبي، وتعود الكرة على (الباغي). وكانت القبائل البدوية تفخر بهذا الحق، فكتبت فيه الأشعار وسجلت فيه الانتصارات وملاحم الفخر. وكانت الموارد المحدودة واقعاً أساسياً لتَشَكُّل هذا الاعتداء الذي بدونه (كحق) تفقد القبيلة المهزومة وجودها المادي، لأن القصاص والقصاص المضاد فعل توازن ضروري للمحافظة على النوع وسط كل عوامل الهدم السائدة، طبيعية كانت أو اجتماعية.

أما فكرة الشتات وفكرة العبودية وفكرة السبي التي صبغت كل التراث اليهودي بصبغتها، فترتبط أيضاً بالجذور الأولى لهذه القبائل الواقعة في أطراف المراكز الحضارية القديمة، وعرفت فيما بعد - وبعد جدل طويل - بشعب اسرائيل.

البدوي لا يخضع لسلطة إلا سلطة قبيلته، وخارج حدودها يرى العالم كله حقاً له، حرية مطلقة تجاه الآخر. القتل حق. النهب حق. الغزو حق. التحايل والمخاتلة حق. ولذا نرى فكرة (الشعب) و(الأغيار) [الغوييم] راسخة في الذهنية اليهودية بقوة. لكن تلك الحرية المطلقة تجاه الآخر، كانت تصطدم دائماً بحائط تفوق كل الآخرين في هذه المنطقة ولذا ترتد إلى الذات في أشكال عدم القبول والرفض، وايلام الذات والاحساس الدائم بالقهر خاصةً إذا صاحبتها حالة قهر فعلية، بدوس العجلات الحربية والجيوش وافتضاض بكارة كل القبائل في الطريق.

فإذا أضفت إلى ذلك علاقة البدو مع العالم تجدها علاقة بدائية طبيعية: لا تحتاج القبائل جهداً في الرعي، بل تنتظر الأمطار للزراعات المحدودة أو لرعي الأغنام، هذا عكس المجتمع الزراعي المنظم الذي يحتاج دائماً إلى جهد كبير في تنظيم الري وشق الترع والقيام بالأعمال العامة في بناء المدن والمعابد التي كانت تستدعي أحياناً استخدام قوة عمل تقدر بمئات الآلاف من البشر. ولذا رأت القبائل التي حلت بمصر أن خضوعها للأعمال العامة سخرة وعبودية وسبياً، فهي لم تتعود على مثل هذه الأعمال ولا تعرفها، لتنزرع بعد ذلك في بنية اعتقادها وثقافتها وتراثها، باعتبارها عبودية تبني عليها كل أسطورة الخروج من عبودية المصريين إلى أرض خيالية تفيض لبناً وعسلاً.

ويمكننا أن نورد رقماً حياً عن عدد الفلاحين المصريين الذين بنوا هرماً واحداً هو هرم خوفو، حيث قُدر بمائة ألف انسان، واستغرق بناؤه عشرين سنة كاملة... لنتصور كيف يمكن أن يشعر وافد بدائي لا يتعامل إلا مع الطبيعة غالباً، ولا يعرف مثل هذه الأعمال العامة، حينما يقاد وسط آلاف آخرين من المصريين للعمل، خاصةً وأنه لا يمتلك البعد الروحي نفسه، والذي جعل الآلاف يثابرون ويموتون (برضى) في خدمة الآلهة، وهم يعتبرون أنفسهم شهداء الواجب، حيث ارتبط العمل دائماً ببعده الأيديولوجي الواضح في هذا الزمن وحتى في وقتنا الحاضر.

هنا يمكننا أن نراجع فكرة «السبي البابلي» وفكرة «العبودية في بيت المصريين»، والتي شاعت باعتبارها حقيقة تاريخية مفروغ منها، ونأخذها أيضاً بكل دلالاتها النفسية التاريخية، دون أن نعتبرها هي في ذاتها «مقولة تاريخية» كما فعلنا مع قصة الخروج في هذا الفصل.

الفصل الرابع

مفاهيم مغلوطة: أسطورة السبي والعبودية وأنماط الإنتاج

إتسع الجدل في الأونة الأخيرة حول طبيعة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية، تلك التي تخص مجموعة كبيرة من البلدان غير الأوروبية والتي لم تعرف شكل الملكية الاقطاعية. وبسبب اتساع الرقعة الجغرافية لهذه البلدان في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، وبسبب طول الزمن التاريخي لبقاء هذه التكوينات الاقتصادية والاجتماعية حتى عصر الرأسمالية الأوروبية، بالإضافة إلى الأزمة الاقتصادية والسياسية المستحكمة داخل هذا الحيز الجغرافي، احتل الجدل مكان الصدارة حول الطبيعة التاريخية لمثل هذه التكوينات.

يربطها البعض بالمراحل الخمس من المشاعة حتى الاشتراكية. ورغم تراجع هذه المدرسة الستالينية الآن، إلا أن هذا التفسير الخطي الصاعد للتاريخ لايزال يشكل أساً مهماً من أسس التربية العقائدية الماركسية. وقدتمّ تجاوز هذه المدرسة بانجازات عدد كبير من الكتّاب والعلماء مفادها أن هذه المراحل لم تكن إلا قولبة أوروبية لكل الشروط التاريخية للعالم غير الأوروبي، ومن ثم لا بد من البحث عن طرح جديد، لم تكن فيه هذه الأشكال سائدة، وإن كانت موجودة بهذا القدر أو ذاك. ولتثبيت الاختلاف سمّاه البعض (المجتمع البطريركي)، وسمّاه البعض الآخر (التشكيلة المختلطة)، وسمّاه البعض الثالث (نمط الإنتاج الخراجي).

وبغض النظر عن تلك التسميات التوفيقية أو الجغرافية أو الانتقائية، فإن الجميع يتحدثون عن نمط تتضح فيه بقوة الصورة التالية[1]: (١) فقدان الملكية الخاصة للأرض. (٢) الارتباط الوثيق بين الزراعة والإنتاج الحرفي. (٣) كون الري هو الشرط الأولي للزراعة لأسباب جغرافية ومناخية وغيرها. (٤) قيام سلطة مركزية مبرر لها الاستئثار بقسم أعظم من فائض الناتج الاجتماعي استناداً إلى وظيفتها الاقتصادية المتمثلة في القيام بالأشغال العامة من أجل الحفاظ على إنتاج المجتمع، مبررة ذلك بأيديولوجيا ميتافيزيقية دينية. (٥) وهذه السلطة المركزية تمارس العنف الداخلي أو الخارجي لتأمين استمرار الفائض لبقائها. وفي حالة ضعفها (تسمح) لفئات أخرى خارجية أو داخلية بالعودة إلى الدور نفسه، أي إعادة إنتاج نمطها باستمرار، دون أن تتحلل إلى شكل إقطاعي (لامركزي)كما حدث بالنسبة لروما عندما حاصرها ضغط القبائل الجرمانية في الشمال والعربية من الجنوب مما سرّع بعملية التفتت والتحلل والوصول إلى شكل الملكية الاقطاعية الخاصة في الأرض، بينما لم تسمح ظروف مشابهة

لحدوث هذا في المجتمعات الآسيوية أو الأفريقية أو اللاتينية[1].

ولتفصيل هذا الأمر، علينا أن نتحدث عن دور العبودية في مثل هـذه الأنماط، والتي كـانت التشكيلات الرئيسية للحضارات في منطقتنا (بلاد الرافدين ـ الفينيقيون ـ المصريون)، فنكتشف أن العبودية لم تكن عبودية بالمعنى القانوني الروماني إلا في أطر هامشية ضيقة تظهر في أعمال خدمة المنازل أو التسري، ولم يكن العبيد يلعبون دوراً يذكر في الإنتاج المادي للمجتمع. أما الشكل الآخر من العبودية فهو العبودية المُعمَّمة التي تُمارَس ضد أناس أحرار قانونياً بالنسبة لمستوى الـدور الرئيسي في عمليـة الإنتاج أو في الأشكال العامة لأعمال السلطة المركزية وإنتاج فائض شرط تكونها واستمرارها. وكان المنتجون عموماً هم الفلاحون وعمال السخرة، ولم يستثن منهم من يعيش في الوادي أو على أطرافه استفادة من استقراره. أي لم تفرق أعمال الإنتـاج والسخرة بـين مصري وبدوي، أو بـين مصري وعبراني، وكذلك لم تفرق بين بابلي وعبراني أو بين آشوري وكنعاني. لكن هل معنى هذا أن السبي لم يكن موجوداً؟

قبل الإجابة على هذا السؤال دعنا نقوم باستقطاعة طويلة من ماركس كتاب رأس المال لتوضيح الصفات الخاصة لمثل هذه التكوينات الاجتماعية: «مثل المشاعات الهندية الصغيرة المغرقة في القدم، والتي ماتزال تتواجد جزئياً تقوم على الحيازة الجماعية للأرض والعقار، وعلى اتحاد مباشر بين الزراعة والحرفة وعلى تقسيم ثابت للعمل تقوم على أساسه وحسب تصميمه المشاعات الجديدة، وتكوِّن هذه المشاعات من نفسها مجاميع إنتاجية مكتفية ذاتياً، تتراوح منطقتها الإنتاجية بين ١٠٠ أكر إلى ١٠٠٠ أكر (الأكر يقارب مساحة الفدان). الكتلة الرئيسية من المنتجات يجري إنتاجها من أجل الحاجة الذاتية المباشرة، وليس كسلعة، ولذلك في طول المجتمع الهندي وعرضه لا يكون الإنتـاج متعلقاً بتقسيم العمل المتأتي عن تبادل السلع. الفائض من المنتجات فقط يتحول إلى سلعة ويذهب قبل كل شيء إلى يد الدولة التي تردها منذ أقدم الأزمان كميـة معينة بشكـل ريع عيني. وتختلف أشكـال المشاعـات باختلاف المناطق الهندية. في أبسط أشكالها تقوم المشاعة بزراعة الأرض جماعياً وتوزيع المنتجات على الأعضاء، بينما تمارس كل أسرة أعمال الغزل والحياكة الخ، كنشاط منزلي ثانوي. إلى جانب هذا الجمع المتماثل في انشغالاته نجد (المواطن الأكبر) والقاضي والشرطة وجابي الضرائب ممثلاً في شخص واحد، والمحاسب الذي يمسك حساب الزراعة والمساحة ويسجل كل ما يتعلق بها، وموظفاً ثـالثاً يـلاحق المجرمين ويحمي المسافرين والغرباء ويصحبهم من قرية لأخرى، والغفير الذي يحرس حدود المشاعة تجاه المشاعات المجاورة، وناظر الماء الذي يوزع المياه من الخزانات المشتركة لأغراض الزراعة، والبرهمي الذي يقوم بوظائف العبادة، والمعلم الذي يعلم أطفال المشاعة القراءة والكتابة على الرمل، وبرهمي التقويم المنجِّم يحسب أوقات الزرع والحصاد ويحدد السعد والنحس لجميع الأعمال الخاصة بالزراعة، والحداد والنجار اللذين يصنعان ويصلحان جميع الأدوات الزراعية، وصانع الفخار الذي يصنع جميع الأواني للقرية، والمزين والغسال. . والصائغ الخ. . هذه الدزينة من الأشخاص تعيش على حساب

---

(١) لتفصيل ذلك انظر كتاب هلموت رايش: كارل ماركس. نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانجلز، ترجمة بوعلي ياسين. ط١، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٨٨، ص ١٧.

كامل المشاعة، وإذا تزايد السكان تقوم مشاعات جديدة على شاكلة المشاعة القديمة في أرض غير مزروعة. فالأوالية المشاعية تسفر عن تقسيم منظم للعمل، غير أن تقسيمها للعمل الحرفي مستحيل، ذلك لأن السوق تبقى ثابتة للحداد والنجار الخ، وفي الحالات القصوى تبعاً للفوارق في حجوم القرى، قد يتواجد في القرية بدلاً من حداد واحد وصانع فخار واحد اثنان أو ثلاثة. والقانون الذي يحكم تقسيم عمل المشاعة يفعل فعله هنا بصرامة القانون الطبيعي، بينما يؤدي كل حرفي مثل الحداد جميع العمليات الداخلة في نطاق اختصاصه بالطريقة المتوارثة إنما بصورة مستقلة ودون الخضوع لأي سلطة في ورشته. إن البنية الانتاجية البسيطة لهذه المشاعات الاكتفائية تعيد بناء نفسها باستمرار بنفس الشكل والتي إذا حدث أن تدمرت تعيد بناء نفسها في نفس المكان وبنفس الاسم. هذه البنية البسيطة تقدم كلمة السر للثبات في المجتمعات الآسيوية، مهما تعارض هذا مع العملية المستمرة لانحلال وإعادة قيام الدول والعملية الدائبة لتبدل السلالات الحاكمة. إن هيكل المكونات الاقتصادية الأساسية للمجتمع يبقى بعيداً عن عواصف الاضطراب السياسي»[1].

هنا نفهم ماركس يتحدث عن نمط المشاعة الآسيوية بتفصيلاته الاكتفائية التامة تقريباً والتي تجعل هذا الشكل مستقلاً عن السوق وعن حركة إنتاج وتاريخ ذلك القسم من المجتمع الذي يقع خارجه، أي من خلال الطابع الطبيعي للاقتصاد، ويصلح هذا الشكل تماماً لأن يعطي ظروفاً اجتماعية سكونية، كما توجد في آسيا. هكذا يتحدث ماركس عن اختلاف العلاقات الآسيوية عن التطور الأوروبي، وقد واصل البعض تعميق المفهوم وتعميمه على مجمل الأنماط ما قبل الرأسمالية باسم (النمط الآسيوي للإنتاج) خارج الجغرافيا الأوروبية، وإن كان ماركس قد أكد اشتقاق «مختلف النماذج الأصلية من الملكية الرومانية والجرمانية من مختلف أشكال المشاعة الهندية»[2] وإن تطورت في اتجاه مغاير وبشروط مغايرة.

نعود الآن إلى سؤالنا عن الدور الهامشي للعبودية داخل الأنماط قبل الرأسمالية في المجتمعات غير الأوروبية فنقول ثانية، هل إن السبي لم يكن موجوداً؟!، ونجيب: كان السبي موجوداً، لكنه لم يكن السمة الرئيسية لهدف الغزو، كما كان الأمر في عصور العبودية الرومانية، حيث كان إنتاج الفائض يعتمد على عمل العبيد وعلى شرائهم وبيعهم.

كان السبي أيضاً حالة قبلية في الصحراء، لكنها في الحقيقة لم تشكل أبداً النظام في منطقتنا، وظلت أمراً هامشياً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، لدرجة أن العرب عندما فتحوا السواد مثلاً، ناب العربي منهم اثنان من الفلاحين وقطعة أرض كغنيمة، ومع هذا رفض عمر بن الخطاب هذا الأمر وفضل الخزانة العامة ليتحول فلاحو السواد إلى عبيد عموميين يعملون من أجل الأمبراطورية، أو من أجل الدولة، وذلك لأن التمايزات الطبقية لم تكن حادة الحدة نفسها التي وصلت بالأمبراطورية الرومانية مثلاً إلى ازدهار العبودية، تلك التي فككتها الهجمات الجرمانية في الشمال وجعلتها ارباً فبعد أن كانت سوقاً واسعة تمتد من القسطنطينية والبحر المتوسط شرقاً إلى الأطلسي غرباً، شاملة كل أوروبا تقريباً،

(١) ماركس ـ انجلز: **الأعمال الكاملة**، المجلد ٢٣، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩. انظر المرجع السابق ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٢.

تحوّلت إلى دويلات اقطاعية بعد أن تهدمت طرق تجارتها وانهار نمطها.

في مصر شكّلت الزراعة محور الحياة الاقتصادية وأساسها، بل هناك بعض الدارسين الذين يظهرون من الوثائق أن جانباً مما كان يفهم سابقاً بأنه دليل على وجود العبيد، ليس كذلك وإنما كانوا أقرب إلى نوع من الأجراء أو الخدم[1] (غير أنه كانت هناك أنواع من التوابع الذين قيدت حريتهم بسبب خضوعهم للأرض أو الأشخاص والهيئات، وهم الفلاحون خاصة الذين يعملون بالأرض الخاصة بالدولة والمعابد، العمال اليدويون في المدن، أسرى الحرب وقد كثروا في عصر الرعامسة ولكنهم كانوا رغم الأعمال الشاقة أحراراً لأنهم كانوا يستطيعون التزوج من نساء حرات وبالتالي يكون أبناؤهم أحراراً. «ولا توجد وثائق أو آثار تدل على وجود أسواق نخاسة في مصر في ذلك الزمن، مما يدل على أن ذلك النوع من (العبودية) كان محصوراً ومختلفاً عن تلك القائمة في اليونان وروما اختلافاً كبيراً»[2]. أما الخدم والرعاة فكانوا يُعتبرون من الفئات الأقل تحضراً أو «المتبربرة» ولكنهم لم يكونوا يعاملون كعبيد. ويمكننا أن نقول بأن كثيراً من الخدم والمرتزقة، أو الذين كانوا في الأصل أسرى حرب، كانوا يصلون إلى المناصب العليا في السلك البيروقراطي عبر المؤامرات العسكرية.

إذن يجب أن يكون السؤال هكذا: هل يجب أن ننظر إلى مسألة السبي أو العبودية لدى المصريين، وكأنه أمر لا علاقة له بالأنماط الاجتماعية في تلك اللحظة، خاصةً وأن القصص تتحدث عن أسر شعب لا عن (بضعة) أشخاص؟!

للإجابة دعنا نقرأ بعض عبارات العهد القديم:

«فأمر فرعون في ذلك اليوم مسخري الشعب ومدبريه قائلاً: لا تعودوا تعطون الشعب تبناً لصنع اللّبن كأمس وأول من أمس. ليذهبوا هم ويجمعوا تبناً لأنفسهم. ومقدار اللبن الذي كانوا يصنعونه أمس وأول من أمس تجعلون عليهم، لا تنقصوا منه، فإنهم متكاسلون، لذلك يصرخون قائلين نذهب ونذبح لإلهنا. ليثقل العمل على القوم حتى يشتغلوا به ولا يلتفتوا إلى كلام الكذب. فخرج مسخرو الشعب ومدبروه وكلموا الشعب هكذا يقول فرعون لست أعطيكم تبناً. إذهبوا أنتم وخذوا لأنفسكم تبناً من حيث تجدون انه لا ينقص من عملكم شيء. فتفرق الشعب في كل أرض مصر، ليجمعوا قشاً عوضاً عن التبن. وكان المسخرون يعجلونهم قائلين أكملوا عملكم كل يوم بيومه، كما كان حينما كان التبن. فضرب مدبرو بني اسرائيل الذين أقامهم عليهم مسخرو فرعون وقيل لهم لماذا لم تكملوا فريضتكم من صنع اللبن أمس واليوم كالأمس وأول من أمس. فأتى مدبرو بني اسرائيل وصرخوا إلى فرعون قائلين لماذا تفعل هكذا بعبيدك. التبن ليس يعطى لعبيدك، واللبن يقولون لنا اصنعوه. وهوذا عبيدك مضربون وقد أخطأ شعبك، فقال: متكاسلون. أنتم متكاسلون. لذلك تقولون وتذبح للرب، فالآن إذهبوا إعملوا، وتبن لا يعطى لكم، ومقدار اللبن تقدمونه» (الاصحاح ٥/٦ ـ ١٨). وهنا يبدأ الصراع السحري بين موسى وفرعون.

---

(١) انظر أحمد صادق سعد: نشأة التكوين المصري وتطوره، بيروت، دار الحداثة، ص ٧٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٢.

هل نشتم هنا رائحة عبودية خاصة؟ يبدو الأمر وكأنه مجرد شكل من أشكال العقاب الملكي بسبب التكاسل. وقد تحدثنا عن عدم تعود البدوي على مثل هذه الأعمال من الأشغال العامة، التي كان يقوم بها المصريون دائماً، كشق الترع والقنوات، وإقامة السدود وبناء المعابد والمدن والمقابر الضخمة (صنع الطوب من اللبن).. الخ. لقد تخيل العبرانيون بعد ذلك قصة العبودية، وهم لم يعرفوا حياة الاستقرار وقبضة الدولة المركزية التي تحدثنا عنها في أول هذا الفصل.

ويبدو مصطلح (الشعب) مضللاً، وخاصةً إذا طبق على مسألة كمسألة السبي البابلي، حيث تقول الأسطورة، إنه بسبب رجس وشرور بني اسرائيل، تم سبيهم إلى «بابل» على يد «نبوخذ نصر». فلما رضي الله عنهم قال «الآن أرد سبي يعقوب، وأرحم كل بيت اسرائيل، وأغار على إسمي القدوس. فيحملون خزيهم وكل خيانتهم التي خانوني إياها عند سكنهم في أرضهم مطمئنين ولا مخيف. عند إرجاعي إياهم من الشعوب، وجمعي إياهم من أراضي أعدائهم، وتقديسي فيهم أمام عيون أمم كثيرين، يعلمون أني أنا الرب إلههم باجلائي إياهم إلى الأمم ثم جمعهم إلى أرضهم. ولا أترك بعد هناك أحداً منهم. ولا أحجب وجهي عنهم بعد لأني سكبت روحي على ميت اسرائيل. يقول السيد الرب» (حزقيال ٣٩/٢٥ ـ ٢٩).

«وبعد أن سبى (نبوخذ نصر) شيوخ السبي والكهنة والأنبياء وكل الشعب الذين أخذهم من أورشليم إلى بابل، بعد خروج الملك والملكة والخصيان ورؤساء يهوذا وأورشليم والنجارين والحدادين من أورشليم» (أرمياء ٢٩/١ ـ ٢).

يتابع أرمياء (٢٩/٤ ـ ٧): «هكذا قال رب الجنود إله اسرائيل لكل السبي الذي سبيته من أورشليم إلى بابل، إبنوا بيوتاً واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمرها، خذوا نساءً، وَلِدُوا بنين وبنات وخذوا لبنيكم نساءً وأعطوا بناتكم لرجال فيلدن بنين وبنات وأكثروا هناك ولا تقلوا، واطلبوا سلام المدينة التي سبيتكم إليها، وصلّوا لأهلها إلى الرب، لأنه بسلامها يكون لكم سلام».

هكذا تعبر الاصحاحات بدقة عن مسألة مخالفة تماماً لمسألة العبودية، لنكتشف أن السبي ما هو إلا أسر مؤقت لبعض المهارات والنجارين لاستخدامهم في بابل. فإذا أضفنا إليهم الهجرات البدوية من فلسطين، وهو أمر نعتقد أنه لم يتوقف أبداً لأسباب فصلناها سابقاً، نستطيع أن نفهم وجود جاليات بدوية (اسرائيلية) في بلاد الرافدين، وكذلك بدو غير يهود أيضاً. الصورة الشاملة لتلك النصوص لا تعني العبودية بالمفهوم الروماني أو اليوناني. الكلمات واضحة كل الوضوح، خاصةً عندما تلغى حدود الدويلات بعد الاخضاع لأحد المراكز، تحدث سيولة حراكية من الشرق للغرب ومن الغرب للشرق، ومن الشمال للجنوب وبالعكس، وإذا اعتبرنا الصفات (الدائمة) لقبائل لم تتعود الاستقرار الطويل، وفي بلد فقير ذي إمكانيات لا تحقق أبداً حلماً بحجم حلم اللبن والعسل الشهير.

إن هذه الأقوال الحزقيالية والإرميائية، تشخِّص بالضبط أن الدويلات والدولة والدولتين في أرض كنعان، كانت حالة استثنائية (دائمة)، ولم يقدر لها الاستقرار الطويل لسببين أساسين:

الأول: طبيعة تكونها الأول في قبائل صحراوية متنازعة في أرض تغلب عليها الصحراء، قليلة الموارد، محدودة الواحات بالنسبة لجاراتها.

الثاني: موقعها في الطريق بين جيوش الدول المركزية الأقوى المحيطة بها من الشرق والشمال والجنوب.

نتج عن هذا أن فكرة الشتات أو التشتيت ظلت ملازمة للعقلية العبرانية. وخرجت منها مفاهيم النفي، العبودية، السبي، والتي نراها تقريباً في معظم صفحات كتابهم المقدس، والتي تم تبنيها وتمثلها بالتقادم وثبات حالة (الانعصار) التاريخي، ومن ثم انعكاسها في الرؤية الثقافية، وتسللها إلى الرؤى التاريخية ومناهج الكتابة العلمية.

وخرجت من هذا الانعصار فكرة «المخلِّص» أيضاً والتي تلون الحلم اليهودي بالمسيح المنتظر «الجالس على كرسي داوود ومملكته، ليثبتها ويعضدها بالحق والبر من الآن وإلى الأبد، غيرة رب الجنود تصنع هذا، ويكون في ذلك اليوم أن السيد يعيد يده ثانية ليقتني بقية شعبه التي بقيت من آشور ومن مصر ومن حماة ومن جزائر البحر، ويرفع راية للأمم ويجمع منفيي اسرائيل، ويضم مشتتي يهوذا من أربعة أطراف الأرض»[1].

إن سفر «إشعيا» هذا مليء بحقد عميق لكل ما يحيط ببنى اسرائيل في مصر وبابل وآشـور، المساهمين الأُوَّل في (تشتيت) تلك القبائل، وربما يفسر هذا انحيازهم النفسي للفرس عندما ساعدهم «قورش» على الاستقرار، على حساب القبائل الأخرى في فلسطين، حيث لم تساهم الأمـبراطوريـة الفارسية في تدمير بنية الاستقرار في فلسطين كما فعلت الجيوش المجاورة أو الأقرب لفترة تاريخية ممتدة وطويلة. وهكذا «قولوا لخائفي القلوب، تشددوا لا تخافوا. هو ذا إلهكم. الانتقام يأتي جزاء الله هو يأتي ويخلصكم»[2].

لم يقدر إذن للنموذج السائد آنذاك في تلك المنطقة (الدولة المركزية) أن يبقى في فلسطين ويستمر طويلاً. من المفهوم أن الدويلات تكوّنت أولاً ثم الدولة أخيراً عبر العنف، ومع هذا لم تتحول دويلاتهم أو دولتهم إلى دولة عبودية بمفهوم التشكيلة الإجتماعية حتى وإن وجد العبيد. وللتدليل على هذا، يمكننا أن نقرأ في «التثنية» عن حروب العبرانيين في أرض كنعان، وهي تأخذ شكل الحروب العربية القبلية قبل الإسلام وبعد الإسلام أيضاً، حيث يتمّ الهجوم على قبيلة أو قرية أخرى، فإن فتحت صلحاً، كان عليها أن تلتزم بالجزية، وإن رفضت قُتل جميع الذكور، وأُخذت النساء والأطفال والممتلكات غنيمة، ويجمع محصول الحقول وتُؤخذ القطعان، أما في حالة أن المدينة قد صُبت عليها اللعنة، يُقتل ما فيها من جميع الكائنات الحية، وتُشعل النار فيها مجداً للرب[3].

ويمكننا أن نقرأ «فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك، فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك... وأمّا مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك، فلا تستبقِ منها نسمة

---

(1) انظر في تفصيل ذلك راشد فرحان: الأديان المعاصرة، طرابلس ـ ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية، ط٢، ١٩٨٥، ص ٣٠.

(2) إشعيا: ٤/٣٥.

(3) راجع في ذلك أحمد صادق سعد: دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين، بيروت ـ القاهرة، دار الفارابي ـ الثقافة الجديدة، ١٩٨٨، ص ١٣٦.

ما، بل تحرمها تحريم الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحوريين واليبوسيين، كما أمرك الرب إلهك،لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم» (تثنية ٢٠/١١ ـ ١٨).

وبعد تكوّن الدولة السليمانية كانت للخزينة الملكية اليد العليا على جميع الموارد كالغنائم، والعوائد وإتاوات التبعية والهبات. . الخ، وذلك قبل أن يكون التوزيع في البداية لثلاثة أثلاث: واحد للكهنة واللاويين. والثاني لخزينة المعبد. والثالث: للصالحين في مدينة القدس. وكان هذا الدور الواضح للكهنة في البدء، مرتبطاً بتوحيد القبائل العبرانية تحت راية دينية في الأصل، دين واحد وإله واحد أخذ ردحاً من الزمن، ووضعاً من التقدم والتراجع تبعاً لطبيعة التأسيس الارتحالي لمثل هذه المنطقة.

لم تخلق الدولة العبرانية القديمة نمطاً عبودياً، ولم تكن لتستطيع ذلك، لأن شروط هذا النمط تقتضي ـ ضمن ما تقتضي ـ سيادة تجارية داخل منطقة جغرافية واسعة تقر بهذا النظام، وهو أمر لم يكن موجوداً أولاً، وثانياً لأن تلك الدويلات كانت في حالة عدم استقرار أو تبعية للدول الكبرى بشكل مباشر أو غير مباشر. ويقتضي أيضاً أن تكون الموارد كافية لعمل العبيد وتكوين الفائض، ومن ثم المحافظة على إطعامهم، وهو أمر يقول لنا التاريخ فيه إن أرض كنعان فاضت بسكانها، فأخذوا يقتلون بعضهم بعضاً حفاظاً على الحياة. ومن هنا يمكننا أن نفهم قتل الأحياء جميعاً، أو الذكور خصوصاً كعبء على آلية هشة لتدوير عجلة ذلك الاقتصاد البدائي، وهو اقتصاد طبيعي، كانت الدولة السليمانية عبئاً عليه، حيث اقتطع الفائض قسراً من أرزاق[1] (المنتجين) المحدودة. ولذا عندما مات سليمان تفككت الدولة تفككاً سريعاً.

بعد هذا التجوال بين المراكز الكبرى والمراكز الصغرى، يمكننا أن نضع تلك المفاهيم المغلوطة أو غير الدقيقة: السبي ـ النفي ـ الشتات ـ العبودية، في إطارها النفسي، بعد أن وضعناها في إطارها الإجتماعي. وكمفاهيم لغوية لا تتجاوز مصطلحاتها الدلالات المجازية أو الدلالات النفسية التي لا تتعدى الإحساس بسيطرة قوى قدرية على الجهد والمصير.

عودة هامشية لمفهوم الأنماط:

يقول سمير أمين: «لا تناسب القطيعة التي وضعناها للفصل بين العصر القديم والعصر الوسيط تحوّلاً جذرياً في طابع نمط الإنتاج. فإن نظرية أنماط الإنتاج التي افترضتها في هذا المجال، لا تعلق أهمية جوهرية على تتابع نمطي الإنتاج العبودي، ثم الإقطاعي، وهو تتابع رائج في كثير من كتب التاريخ. وقد سبق رفضي اعتبار هذا التتابع على أنه ضرورة تنطبق على جميع الحضارات، كما رفضت أطروحة تجاور الطريقين الغربي والآسيوي. . أطروحة تذهب إلى أن هناك تعارضاً جوهرياً بين التتابع عبودية/ إقطاعية بالغرب ـ والمنفتح على التقدُّم اللاحق من جهة، وبين دوران نمط الإنتاج الآسيوي، الذي سدّ باب التقدم من جهة أخرى. فقد افترضت بديلاً لهاتين الأطروحتين مفاده أن جميع أشكال المجتمعات

(١) اخترنا كلمة أرزاق هنا لارتباطها أصلاً بالطبيعة أكثر من ارتباطها بالعمل الفعال. ولذا وضعنا المنتجين بين قوسين.

الطبقية السابقة على الرأسمالية، لا تعدو كونها أشكالاً خاصة لنمط إنتاج وحيد أسميته نمط إنتاج خراجي. وكنت أرمي من ذلك إلى التركيز على السمات المشتركة لجميع هذه الأشكال، وهي سمات معكوسة لسمات نمط الرأسمالية اللاحق. فقد رأيت أن الفرق الجوهري هنا هو بين شفافية ظاهرة الاستغلال الاقتصادي التي نجدها في جميع المجتمعات الطبقية السابقة للرأسمالية من جهة، وبين غياب تلك الشفافية في المجتمع الرأسمالي من الجهة الأخرى. . (ومن ثم). . . فالمستوى الأيديولوجي هو المستوى المهيمن المباشر في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، بينما المستوى الفاعل مباشرة في الرأسمالية هو المستوى الإقتصادي. ومن هنا أيضاً رفضي اعتبار العبودية على أنها تمثل مرحلة ضرورية سابقة تليها مرحلة الإقطاعية. وتناسب هذا التتابع المزعوم مع مراحل متتالية لنمو قوى الإنتاج. أما نمط الإنتاج الخراجي، فهو نمط ارتدى أشكالاً مختلفة عديدة، ومنها بالطبع الإقطاعية الأوروبية»[1].

يرفض أمين التوصيفة الخطية، والتوصيفة الآسيوية، ويؤكد نظاماً أو نمطاً عالمياً واحداً، يدعوه بالنمط الخراجي، له مركز أو مراكز في الدولة المركزية، وأطراف في الإقطاعيات الأوروبية، اعتماداً على هيمنة أيديولوجيا دينية عالمية، تبلورت عالميتها في مراحل متتالية: الهلينية فالمسيحية فالإسلام، لتنتقل الإنسانية بعد ذلك إلى النظام الرأسمالي فيحدث تبدل للمواقع. الأيديولوجيا الخراجية عالمية، لأنها لأول مرة في التاريخ الإنساني تعتبر مجال المسؤولية الأخلاقية الفردية على المستوى الإنساني الشامل محتوية في أساسها على التوحيد.

ويرفض الصيغة الآسيوية، لأنها لم تقر بالمشترك الإنساني العام (العالمية)، وإنما أقرّت بتجاور أنماط إقتصادية دون فعالية بينية بين هذه الأنماط، لأنها تتحدث عن الدولة المركزية في الهند أو في الصين أو في مصر أو في بلاد الرافدين بصيغة المفرد المتميز وليس بصيغة الجمع.

ويقودنا هذا إلى سؤال مباشر: هل تتساوى الدولة المركزية المصرية في عصر مينا أو حتى بعده بألف سنة بالأمبراطورية الهلينية أو الفارسية أو بيزنطة المسيحية (روما الشرقية) أو بالأمبراطورية العربية الإسلامية؟

ونستطيع أن نكرر السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن مناظرة البؤر الحضارية المنعزلة في مصر أو العراق قديماً أو آسيا الصغرى أو الهند أو الصين، بالحضارة العربية الإسلامية من ناحية التشكيلة والنمط الاجتماعي والأيديولوجيا وفعالية التأثيرات البينية، أو حتى من ناحية تجانس المراكز المختلفة تحت راية واحدة؟!.

عندما تحدث ماركس عن النمط الآسيوي أو نمط الاستبداد الشرقي، كان يتحدث عن مرحلة مبكرة جداً من التاريخ، تلك التي ارتبطت بالمشاعة وتجاوزتها بقليل في بعض المراكز القديمة بتكوّن الدولة الاستبدادية من خلال توحيد الأقاليم بالعنف كاستجابة لظروف مائية وطبيعية، أو تحسين مردودها الاجتماعي والاقتصادي كمشتركات قروية في ظل مشترك عام، يقوم فوق قمته الملك والكهنوت أو سلطة الدولة عموماً، يرتبط بهذه القمة جهاز وظيفي حتى قاعدة المشتركات الأولية.

---

(١) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، مرجع مذكور، ص ١٦ ـ ١٧.

ويبدو أن سمير أمين، لا يجد فرقاً كبيراً بين المرحلتين، ويتحدث عن مرحلة بدأ فيها الوعي بالعالمية يتمثّل في وضعية إمبراطورية دولية، أو ما يمكن أن نسميه مرحلة الأمبراطوريات في التاريخ، والتي لعبت دوراً في قولبة العالم القديم قولبة جديدة، فمسحت الحدود القديمة، ورفعت مراكز على حساب مراكز أخرى، وغيّرت شكل الأيديولوجيا، وإن لم تغيّر محتواها الجوهري.

قد تكون الآليات الإقتصادية «خراجية الطابع» في الدولتين (الدولة القديمة ـ والدولة الأمبراطورية)، حيث تمتلىء الخزانة العامة من خراج الأرض، ومن نهب الخارج أساساً، وعبر التجارة الدولية الفعالة المؤمنة بحماية عسكرية للطرق والقوافل، والسيادة السياسية. والتوصيف الخراجي هنا يفهم طبيعة الموارد باعتبار جذورها الأولى في «الخراج» أو في «إنتاج الأرض» والذي قد تعاد دورة فائضه في التجارة أو العمليات العسكرية حتى ولو اصطنع هذا الفائض اصطناعاً عبر القوة العسكرية.

لكن هذا التوصيف يلغي الفروق والتي قد تصل زمنياً إلى عشرات القرون بين (دول صغيرة) وبين إمبراطوريات كبيرة، لأننا لا يمكن أن نساوي من ناحية الموارد وشكلها وترتيبها، ولا حتى من الناحية الأيديولوجية بين (دولة مصر) في عصر مينا أو خوفو أو سنوسرت الثالث، وبين (الدولة العربية الإسلامية)، وذلك برغم أن فكرة الثواب والعقاب والمسؤولية الفردية قديمة في مصر، بل وأقدم من عصر مينا (عصر التوحيد السياسي).

إن المساحات البينية هائلة الاتساع، صحراوية الجغرافيا، بين المراكز القديمة، وقد كانت تحتاج عشرات القرون، لتُملأ بعد ذلك في دورات إمبراطورية لا تنتهي. تبدأ بامبراطوريات صغرى محلية في مناطق جغرافية متقاربة، ثم تمتدّ لتشمل منطقة أوسع فأوسع حتى حدود العالم القديم كله. الأيديولوجيا الميتافيزيقية هنا لم تكن المحدد الأول، ولكنها محدد أساسي من محددات العالمية، ارتبط ارتباطاً كبيراً بحركة الجيوش في العصور القديمة. انهارت الهلينية (بمحتواها العالمي) بسرعة بعد موت الإسكندر الأكبر (وإن ظلت تحمل اسمه). ولكنها تقوقعت في المراكز الحضارية القديمة نفسها تبني لها حدوداً ضيقة بعد أن ورّث الإسكندر قادته في الهند وفارس والشام ومصر (البطالمة مثلاً). أي أنها محاولة (للعالمية) لكنها لم تواصل المسيرة عينها إلاّ في الأمبراطوريات اللاحقة كالامبراطورية الرومانية وتبني المسيحية، واكتشاف الذات والآخر عبر الصراع المستمر بين القوى الكبرى في ذلك الزمن.

لقد كان الإحساس بالآخر، ومن ثم الوعي به هو نواة العالمية في الأيديولوجيا، تلك التي تأكّدت بهيمنة المراكز واحداً تلو الآخر، لخلق إتساق أو لمجانسة العالم القديم كله. ومن هنا علينا أن نتحدث عن التوحيد الديني كأساس لا غنى عنه لفهم الأيديولوجيا الخراجية، وذلك لأن فكرة المسؤولية الشخصية في العالم الآخر كانت مجرد بذرة للمساواة بين البشر، بالضبط كالدولة المركزية المحلية التي كانت نواة لدولة مركزية عالمية، لكنها كانت أقل شمولية من أيديولوجيا التوحيد الديني الذي لم يتم إلا في العصر الروماني، وبعده العصر الإسلامي.

هل كانت التشكيلات (المركزية الصغرى) القديمة، لا تختلف عن (المركزيات الكبرى) في العصور اللاحقة إلاّ في الكم فقط؟ أي في مجرد ازدياد موارد الخزانة العامة للتحكم فيها؟ أم كان التغير تغيراً نوعياً؟

هل يمكن أن نعتبر دور النهب الخارجي أساسياً في المراحل الأمبراطورية في فعالية عمليات التدوير الإقتصادي، النهب بمعناه الشامل، العسكري، والتجاري والضرائبي؟.

إنه سؤال مركزي، لأنه لو أجبنا عليه إجابة تفصيلية، لوصلنا إلى نتيجة (جديدة) في هذا الموضوع. ولو كانت الإجابة بأن الفرق كمي فقط، لقبلنا حدود التوصيفات الخراجية أو حتى الأسيوية، لأنه لا فرق إذنْ بإضافة عالمية النمط أو لاعالميته.

لكننا في الحقيقة لا نرتاح إلى تلك الإجابة لأنها تخفي الفروق الجوهرية بين (المرحلتين): (١) المراكز المبعثرة محدودة الاتصال، (٢) المراكز المدموجة شديدة الاتصال. بين مرحلة الألهة الكثيرة المحلية الممركزة محدودة الاتصال، وبين الإله الواحد الذي خلق الكل، لا فرق بين إنسان وآخر.

وإن كانت الميتافيزيقا هي المستوى المهيمن هنا ـ كطرح سمير أمين ـ فلا يمكن أن نهمل فكرة التوحيد الديني عما قبلها، ومن هنا لا نستطيع أن نتحدث عن المجتمعات السابقة للرأسمالية بصيغة المفرد باعتبارها مرحلة واحدة. فإن جاز أن نضع «النظام» الإقطاعي في طرف النمط الخراجي، يجوز أيضاً أن نتحدث أيضاً عن نمط المجتمع الآسيوي كمرحلة أسبق من نمط المجتمعات الخراجية، وليس معنى هذا أنها مرحلة ضرورية لا بد أن تمر بها كل البشرية كما ابتذلت مسألة المراحل الخمس الحتمية.

بهذا قد نتفق مع أمين في توصيفه الخراجي، ولكننا قد نضيف (المرحلة الآسيوية) كشكل أكثر تقدّماً من الناحية الزمنية ـ يمكن أن نتجرأ وندعوها مرحلةً من المرحلة المشاعية، وجنينا ـ ككل مرحلة سابقة لمرحلة ـ للانتقال إلى المرحلة الخراجية باعتبار الخلافات أو القطائع النوعية في كلا النظامين (العالمية ـ الإيديولوجيا).

هذه إذن محاولة إضافية على هامش فكرة «العبودية والسبي» اليهودية، ولكنها تنزرع في لب فهم المسألة التاريخية. فإن أخطأنا لا غضاضة، لأن الخطأ نتيجة للتجريب، وإن أصبنا ربما نكون قد فتحنا طريقاً بدا مسدوداً لوقت طويل.

الفصل الخامس

اللغة وكتابة التاريخ

أولاً: الصحراء والنيل

يقول د. علي فهمي خشيم عن إعادة كتابة التاريخ: «وقد رأينا علماء الأمم الأخرى يلتقطون الكلمة فيصنعون منها تاريخاً، ويأخذون بحرف نقش منذ عشرات القرون ويجعلون منه رابطاً يجمع الشتات، وينقبون عن أثر بعيد، قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً، ليوثقوا صلة أقدامهم ويزيدوها قوة ومتانة. فأحرى بنا أن نتبع هذا السبيل ونهتدي بهذا الهدي عندما نكتب عن تاريخ أمتنا وعلاقة شعوبها بعضها ببعض، وأولى بنا أن نكون الأسبق إلى هذا المنحى في (إعادة كتابة التاريخ). فذاك هو التاريخ الحقيقي لهذه الأمة العظيمة الضاربة جذورها في عمق هذه التربة الممتدة من المحيط إلى الخليج»[1].

فينبري ليقوم بهذا العمل، وينقِّب في المعاجم والقواميس العربية والهيروغليفية واللاتينية، ثم يبني نتائج لغوية ومن ثم نتائج تاريخية على مثل هذه التنقيبات، لكنها في معظمها ذات صبغة إطلاقية، لتمتدّ من حقول اللغة إلى ألغام خارج مجالها لتحكمها حكماً يقينياً. وهي إشكالية سنعالجها بعد قليل. ولذا سننتقل بسرعة لنشير إلى طابع صياغاته وصياغات آخرين حول علاقة الصحراء الغربية في مصر بالدلتا والوادي، وكذلك حول الصحراء الشرقية بالنيل.

يقول: «.. ونعلم أيضاً أن سكان الوجه البحري (الدلتا) منذ عصور ما قبل التاريخ وحتى العصر الحاضر، كانوا من المهاجرين الليبيين..»[2]، ويؤكد: «فقد كان وادي النيل بوتقة إنصهار بشرية عظيمة، وكان المصريون ـ كما يقول پتري ـ مكوّنين بقدر كبير جداً من مهاجرين ليبيين، ومن المرجح أن الأفكار الليبية دخلت على نطاق واسع في الديانة والحضارة المصرية...»[3]. وبـالمنهج الهجراتي أو البدوي[4] نفسه يقول عن فيتيوس Fetius: «ويرى برنتون أن هذا الإسم الأخير نقله الليبيون، الذي هم أصل الأتروسكيين، معهم إلى إيطاليا في هجرة واسعة النطاق في أواخر الألف

(١) علي فهمي خشيم: بحثاً عن فرعون العربي ودراسات أخرى، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١. لاحظ أن الكاتب ليبي الأصل.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٨، ٥٩.

(٤) سنعالج المنهج البدوي للتأريخ في الفصل السادس تفصيلاً.

الثاني قبل الميلاد»[1]. وينتهي إلى أن دراسة مقارنة لرسوم الصحراء الليبية ورسوم ما قبل التاريخ في أرمنت بمصر مثيرة للغاية «وأثبتت إتصالاً مباشراً بين القطرين، بل أثبتت أن الصحراء كانت أسبق من وادي النيل». ويستعير نصاً لهوفمان «الآن فقط شرع الأثريون العاملون في الصحراء الواسعة في تجميع القصة الحقيقية للعلاقات الثقافية بين الأرض السوداء (مصر) والأرض الحمراء (الصحراء الليبية). ويبدو الآن كما لو أن ثورة إنتاج الطعام حدثت في الأرض الحمراء قروناً طويلة إن لم تكن آلاف السنين، قبل أن تتسرب إلى أرض وادي النيل الخصيب... ومن المثير للسخرية أن يبدو رعاة الصحراء الذين طالما سخر بألقابهم كتّاب النقوش المصريون القدماء، وقد جاءوا بثورة العصر الحجري الجديد إلى إفريقيا، وربما وضعوا بطريق غير مباشر أسس المدنية المصرية. إنّ العالم ـ طبقاً للنشيد البريطاني القديم ـ انقلب رأساً على عقب..»[2]. ولذا (طالب) الدكتور خشيم بأن على العالم أن يستعيد وضعه الطبيعي(!!) «فهذه الصحراء كانت، وتكون، وستكون» هكذا في لهجة أدبية مؤدلجة وحماسية، بل وتعلو إلى صرخة قوية في المقطع التالي: «كانت هذه النظرية القائلة بنشأة الحضارة الإنسانية الأولى في ليبيا، ثم انتشارها بعد ذلك في مختلف الجهات، نالت حظاً وافراً من التأييد نتيجة للبحوث المقارنة الواسعة التي قام بها العلماء. ويرى ماكنزي أن هجرات واسعة خرجت من ليبيا حوالي الألف العاشر قبل الميلاد في ثلاثة اتجاهات: نحو الشرق ونحو الجنوب ونحو الشمال ـ أعني قارة أوروبا»[3].

هكذا تعتمد نشأة الحضارة الإنسانية على هجرات تمّت من ليبيا الصحراوية الغارقة في الرمال(!!) لكن ـ وللأمانة العلمية ـ وسّع د. خشيم من مقولته تلك في كتاباته الجديدة، فنقل المركز الليبي إلى جزيرة العرب كمصدر أولي لحياة البشر؟!(4).

سنقدم نموذجاً آخر حول هذه المسألة، وإن بشكل مغاير بعض الشيء، حيث أن التعرض السابق يعتمد نظرية «خزان الشعوب» كتصور رئيسي لملء العالم الفارغ، ويعتمد الصحراء العربية (شبه الجزيرة) والصحراء الغربية (ليبيا) مصدرين رئيسيين لملئها. النموذج الآخر لا يقول هذا، وإنما ـ لاواعياً ـ يبالغ أحمد صادق سعد ـ اليهودي الجذور الماركسي المنهج ـ في دور البدو في الحضارة المصرية، وبدت هذه المبالغة عند تتبع صيغها في اللغة اللاواعية ـ بالمعنى النفسي ـ والمضامين التي حملتها. مع أن سعد يهودي مصري، لكنه غالباً ما تربى على أساطير «بني عابر» التوراتية. فشكّلت لاوعيه الديني القديم رغم تجاوزه لذلك بمسألة الوعي الماركسي، ومساهماته الجادة في تعميق دراسة التشكيلات الإجتماعية ما قبل الرأسمالية. لكنه هنا يتحدث عموماً عن البدو، عرباً وعبرانيين، وفي الخصوص يتحدث عن مرحلة مبكرة قبل أن تتضح هذه التوصيفات التمييزية. ولذا يستدعي الأمر بحثاً نفسياً في أقواله عن «نشأة التكوين المصري وتطوره» حيث يقول:

---

(1) خشيم: المرجع المذكور، ص ٦٢.
(2) المرجع نفسه، ص ٤٠٨، ص ٤٠٩.
(3) المرجع نفسه، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.
(4) انظر في ذلك كتابه: آلهة مصر العربية، ليبيا / المغرب، دار الجماهيرية ـ دار الآفاق الجديدة. دون أن ينسى مقولاته الأولى بالطبع.

«ويقدر بعض العلماء (باتسير) أن عدد البدو في مصر كان مساوياً لعدد الفلاحين المستقرّين طوال الفترة بين ٥٠٠٠ ق.م إلى سنة ١٠٠٠ بعد الميلاد، مما يوحي بقدرة المؤثر البدوي الضخمة على المجتمع المصري بكليته. . . وهناك اتجاهات لدى البحاثة، لتفسير التغيرات المفاجئة التي طرأت على الثقافة المصرية المادية والدينية في عهد ما قبل الأسرات بتداخل عناصر سامية آتية من الشرق وهي عناصر لم تبدُ موجودة في الفترة السابقة. . . وفي رأي پتري أن الذين أسّسوا الأسرة الأولى ينتمون إلى عنصر خارجي دخل بعضه من الشمال الشرقي، ودخل البعض الآخر من الصعيد الأعلى بعد أن عبر البحر الأحمر وصحراء قفط آتياً من اليمن وحضرموت من جهة، ومن أرتيريا من جهة أخرى، وقد اندمجت هذه العناصر مع السكان الأصليين قبل نهاية الأسرة الأولى»[1].

التلاقح طبيعي، والهجرات مفهومة في الجغرافيا المصرية، بل وفي الجغرافيا البشرية عموماً، ولكن جذور التكون في صيغ إطلاقية مثل «إن الذين أسسوا الأسرة الأولى ينتمون إلى عنصر خارجي»، «كلهم وافدون من الشرق الصحراوي بالذات»، لأمر يدعو إلى التساؤل عن تلك «الخارجية الزاحفة التي تشكّل كل شيء وتؤسس كل شيء!!» بالإضافة إلى اختراع تغيّرات مفاجئة في الثقافة المصرية الروحية والمادية تُعزى كلها إلى هجرات بدوية سامية؟!

وهذا أمر لا يفهم إلا في إطار دوره المحدود في ذلك العصر حيث استوعبت الثقافة المصرية الروحية والمادية حتى الوافدين عليها سواء في مراحل مبكرة أو متأخرة في عصر الأسرات، بل استمرت الفاعلية نفسها تقريباً لعصر الإسكندر، وبدت التأثيرات الصحراوية هامشية بل ومناقضة لجوهر المعتقدات المصرية، واعتبر المصريون الصحراء مأوى الشياطين ومصدر كل شر، وتحول «ست» إلهاً للصحراء كتعبير عن هذا الضاغط الجغرافي المستمر على الوادي. ومع هذا دخلت مصر ثقافة صحراوية، ظهرت رموزها لدى الآلهة والملوك، ولكنها أدمجت في بنية المعتقدات الزراعية المسيطرة، فتهمّشت بحكم التجمع النملي حول مياه النيل في الدلتا والجنوب. ورغم اعتبار البعض رمز الريشة في تاج بعض الأسرات تأثيراً ليبياً، رغم تشكيك كثير من علماء الآثار بأن «المشوش» لم يعنوا أبداً الليبيين بمفهوم الجغرافيا الحديثة، بل ويذهبون إلى أن الأسرة العشرين لم تكن ليبية أبداً. وبغضّ النظر عن طبيعة هذا الجدل، أي إذا اعتبرنا الصحراويين الغربيين حكموا مصر أو بمعنى دقيق حكموا غرب الدلتا لبعض الوقت، إلاّ أن تأثيرهم الثقافي ظل شكلياً في المعتقدات المصرية. ولقد مثّلت معابد الإله آمون في سيوه الغربية المعابد الرئيسية حتى حكم الإسكندر الأكبر، ويظهر ذلك من ذهاب الإسكندر بنفسه إلى هناك وتنصيب المصريين له باعتباره فرعوناً مصرياً. وهذا معناه سيطرة مصرية على معتقدات الصحراء الغربية بسكانها وبدوها. علينا إذن أن نضع التفاعل التاريخي الطويل في موقعه الحقيقي، وهذا ما يجعلنا نتحفّظ تجاه أقوال مثل «وقد جاء أوزيريس من سوريا أو فلسطين، فأتى هناك بالكروم وعلّم المصريين زراعة العنب وصناعة النبيذ وتخمير الجعة، ونشر تشغيل النحاس والذهب. . وقد جلبت إيزيس لزوجها أحد الأقاليم مهراً. . وقام بفتح مصر، فاكتشف مناجم الذهب في الصعيد،

---

(١) راجع في ذلك أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج، نشأة التكوين المصري وتطوره، مرجع مذكور.

ولكنه وقع في كمين نصبه له أخوه ست الذي قطّع جسده تقطيعاً. .»[1]. فمن المعروف أن القصة من أولها إلى آخرها أسطورة مصرية، ولم يحكم مصر ملك إسمه أوزير أو ست، وإنما قصة شعبية دخلت الوجدان المصري وانتقلت إلى روح العقائد المصرية المختلفة. ويبدو هذا الكلام به تأثيرات عبرانية واضحة، ولا يختلف في منهجه عن منهج المسعودي الذي يجعل اليمن منبعاً وحيداً لسكان شمال افريقيا بعد انهيار السد الكوني (سد مأرب)!!. فلمَ لا تكون فلسطين منبعاً لسكان مصر مثلها مثل الصحراء الغربية حتى المحيط الأطلسي؟!.

ومع هذا، فعندما يتحدث أحمد صادق سعد عن السمات العشائرية في التكوين المصري، يكون قد أرسى مفهوماً متجدداً لطبيعة هذا التكوين، حيث ارتبط انتصار الجنوب على الشمال (توحيد مينا) بوزن عشائري أقوى، كان أكثر تخلفاً وأقل تقدماً، وربما هذا ما سبب قوة التلاحم الذي أدى إلى الانتصار. وبقي هذا الوزن العشائري للمشترك الأعلى كله، وبسبب الغزوات من الصحراء (المكسوس) مثلاً، يدعم تغذية المشترك الأعلى بالعشائرية التي تمركزت في دولة واحدة بسبب ضعف التمايزات الطبقية التي كانت أكثر حدة في الشمال والتي جعلته أكثر تفتتاً، ويمكن أيضاً أن نرصد عوامل جغرافية كعامل مهم من عوامل التوحد للجنوب والتفتت للشمال.

لكننا نعود مرة أخرى إلى مقاطعه في التأثيرات البدوية على الحضارة المصرية عندما يقول: «وان الالهين أوزير ورع جاءا في الغالب من شمال سوريا على أيدي البدو أو الغزاة عبر فلسطين وسيناء وأن البدو أثروا في الديانة المصرية ببعض أفكار التوحيد كما علّموا المصريين طرقاً أكثر تقدماً في إقامة المنشآت الدفاعية» (ص ٨٢).

هكذا يقول لنا الراقد في لاوعي أحمد صادق سعد والذي لم يثبت لنا بأية وثيقة أو أثر مكتوب أو مرسوم أو حتى مهمل كيف جاء رع وأوزير عبر فلسطين ـ وكيف جاء بنو اسرائيل البدو بالتوحيد إلى مصر إلا إذا كان مصدِّقاً للقصة التوراتية؟!

قد نتفق معه في الضغط البدوي العشائري الذي كان مصدراً إضافياً لتجديد المشتركية ولإعادة بناء الدولة المركزية بحيوية متجددة سواء عبر الضغط الخارجي أو عبر التسلل داخل الوادي، لكن العنصر الأهم أو العنصر الفاعل أو المركزي هو طبيعة التكون الأصيل للنمط المصري الذي كان يعاد إنتاجه باستمرار حول المياه والمناخ والعنف، ويتم تأكيده بالجهد على مدى آلاف مؤلفة من السنين، والذي يشكل الضغط الخارجي شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عنصراً في توحيده للمواجهة أيضاً وليس للاستسلام فقط للغزاة أو مجرد أداة سلبية للاستقبال.

إنَّ التأثير العشائري تم دائماً على هامش العنصر المركزي، وشكَّل غذاءً مستمراً لهذا العنصر الأساسي في تكوين كل حضارات الدول المركزية قبل المرحلة الأمبراطورية. وأحياناً ما كان لهذا العنصر دور في التقوقع والانغلاق بدلاً من الانفتاح، ولم يحدث الانفتاح إلا بهزيمة الغازي ومطاردته، حيث اكتشف المصريون فجأة إمكانياتهم الكبيرة وهم يطاردون القبائل الآسيوية أو ما عرفوا باسم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الهكسوس، وأنشأوا دولة امبراطورية لم يفكروا قبلها في إقامتها. أي أن الضغط الخارجي كان عنصر تركيز أكبر حول نمط منغلق على ذاته، يعيد إنتاج نفسه باستمرار على مدى ألفي سنة تقريباً. فلما أتيحت الفرصة له للخروج، لم يستمر إلا خمسة قرون أخرى، وقد أصابته تفككات متوالية لا تهدأ إلا لتقوم، وشكّلت سيادة تاريخية على مجمل استقراره، أي أن تلك الظاهرة غدت العامل المهيمن، وإن احتفظ النمط بشكله القديم. وهنا لا يمكننا أن نتحدث في كل المراحل المصرية عن دور واحد للبدو (دور توحيدي فقط). بل علينا أن نبحث عن التأثيرات الخارجية أيضاً لحالة التفكك التي صاحبت وتبعت انهيار الأمبراطورية المصرية، ونعزو ذلك إلى الغزوات المستمرة، والدور الفعال للاحتلالات الأجنبية الطويلة والانقلابات والتجزؤ اللامركزي. بل ونستطيع أن نبحث في الخروج المصري من الوادي والدلتا عن خيط بدائي لتفكك عناصر التوحيد الأولى التي لم تعد كافية لدولة بحجم امبراطورية تمتد من السودان حتى الفرات. والتوحيد الكبير المؤقت (أطراف الأمبراطورية) عاش أساساً ككل توحيد إمبراطوري في كنف القوة العسكرية التي لا تدوم أبداً لأحد، لأن فيها كقوة أساسية عامل ضعف كبيراً أمام قوى اللامركزية المتعددة التي تتميز بالتنوع والغنى وتنهض فتمتلك العنف عند أول أزمة ضعف لدى الطرف المتحكم الموحِّد بالقسر. ففي كل (قوة) عناصر (هدمها) الكامنة.

لذا إذا أردنا أن نبحث عن التأثيرات الثقافية أو التفاعلات الثقافية بين الماء والصحراء، علينا أن نتبع اللحظة التاريخية للعنصر المتحكم في تكون النمط المصري في بداياته، وتطوره، وفي توحّده وتفككه، وتأطير دور العناصر الخارجية ومضاهاتها بالعوامل الداخلية، بل وعلينا أن نبحث عن شكل تلك العناصر الخارجية وقوتها وتأثيرها. أما مجاراة الحديث عن مراحل ما قبل التاريخ والتخمينات الذهنية حول أشكالها، فلن تفيدنا في الحديث عن الثقافة أو التفاعلات الثقافية واللغوية.

إن ما يدهش حقاً أن يحتل الهكسوس نصف الدلتا وثلث الوادي تقريباً، ومع هذا يتمصّرون ويعلنون ولاءهم للآلهة المصرية. ومعنى ذلك أن يتحول السيد إلى تابع ثقافي. وهنا الإدهاش. بل والأعجب أن تأتي ثقافة (طالما اعتُبرت متفوقة في إنتاجها) كالثقافة اليونانية، فلا تجد لها أرضاً في مصر لتنعزل في الاسكندرية وسط نخبة، مما يضطر الحاكمين للرضوخ للثقافة المصرية، وفي المسار نفسه الذي اتبعه (مؤسس) الهلينية الاسكندر الأكبر عندما يصلي لآمون، فيأتي البطالمة ليتبعوا العقيدة المصرية في شكل (سيرابيس) لتعم الثقافة الشعبية المصرية آسيا وأوروبا ولتكون أرضية صالحة فيما بعد لانتشار المسيحية. هذا رغم أن الهلينيين جاءوا مصر وقد ضعضعتها حالة التفكك المزمنة والغزوات الخارجية المتواصلة.

فهل يجوز لنا أن نتحدث عن تأثيرات حاسمة لـ «ثقافة» بدوية في مصر؟ أم يجوز أن نتحدث عن تأثيرات هامشية؟ بالطبع نحن نسأل عن فترة مبكرة جداً من التاريخ المصري، لأن التأثير الاسلامي كان كبيراً.

علينا إذن أن نرجع إلى الآثار، وأن نرجع إلى ثقافة (البدو) الذين عاشوا في مصر كـ (بني عابر)، لنكتشف بأنها ثقافة مصرية مُدَوَّنة وليس العكس. فإنتاج الثقافة يحتاج استقراراً وحضارة طويلة الأمد، أما حمل الثقافة أو إعادة إنتاجها يكون مرتبطاً بمعيد إنتاجها المتنقل، المهاجر، التاجر، الراعي.

وهناك لا شك خلاف نوعي بين الإنتاج وبين الحمل؛ وعلى أساسهما يمكن أن نحسب حجم التفاعل والجدل (الأخذ والعطاء الثقافي).

ينطبق الأمر نفسه بالنسبة للغة باعتبارها ليست حاملة ثقافة فقط، أو حاوية ثقافة فقط بل لأنها خالقة ثقافة أيضاً. فكما أن اللغة نتاج ثقافي، كذلك الثقافة نتاج لغوي بالمعنى الشامل لكلمة لغة، بما تحويه من دلالات وعلامات. وبالمعنى نفسه الذي يمكن أن تُعتبر فيه الرسوم والنقوش أو النحت جزءاً من لغة واسعة خاصة في العصور القديمة، عندما بدأ الانسان القديم يعبّر عن نتاجات دماغه المتطور.

وهذا المفهوم الأخير المستقى من التاريخ، سيتعارض بقوة مع المناهج اللغوية في التاريخ والتي سنتعرض لها حالاً.

الاعتراض الذي سيتنصب أولاً: هو أن اللغة التي أنتجتها الحضارة المصرية، كانت بالضبط ولفترة طويلة جزءاً من الجغرافيا التاريخية لمصر. كان تطورها بطيئاً ومحدوداً بحكم تكلّس الدولة المركزية، وتدوير أشكالها القديمة لآلاف من السنين دون تغير جوهري في نمط الحياة والدين والثقافة. وبدت التغيرات الثقافية بالنسبة للمصري بدعة لم تَتِمّ وتترعرع داخل الجو المغلق لآلهة الماء القابعين في مستنقعات النيل لا يتزحزحون، أو تحت وهج الشمس في دورة حياة لا تتبدل منذ البدء. وهذا ـ كما ذكرنا ـ ما جعل فكرة اخناتون غريبة، وقفزة فوق واقع متأصل متقوقع حول الذات بمائة وثمانين درجة. وربما هذا هو ما ضعضع تلك اللغة عندما أصبحت مصر عرضة دائمة للغزو الخارجي، وتحولت اللغة المصرية إلى لغة أجنبية في الحقيقة لا يمتلك المصريون فيها سوى ستة أو سبعة أحرف من الأبجدية الهيروغليفية وما عداها دخيل لاتيني يوناني فيما بقي من المصرية التي تسمى الآن «القبطية» المحصورة في بعض المعابد المسيحية. أي أن التجمد والمحافظة هما بالفعل ما (دمَّر) اللغة القديمة وغيَّر بنيتها.

الوجه الثاني لذلك الاعتراض، أن اللغة بنت الحركة، والصحراء أصل الارتحال، ولذا لا تتوقف لغات البدو عن الأخذ والعطاء. وهذا ما جعل المنطقة الصحراوية في شبه جزيرة العرب والعراق والشام تصطبغ بتفاعلات سريعة وحراك لغوي هائل، لدرجة ظن معها البعض (ومعظم علماء اللغات القديمة) أن هذه المنطقة عرفت لغة واحدة اصطلحوا على تسميتها (بالسامية) تفرعت عنها لغات (سامية) عدة مثل العربية والعبرية والآرامية والبابلية والآشورية والسريانية والكنعانية... الخ. بسبب التشابهات القوية بينها في المفردات والقواعد والتراكيب اللغوية. وهذا ما سهَّل سيطرة لغة واحدة على تلك المنطقة بعد الفتح العربي الاسلامي.

الوجه الثالث للاعتراض يتأتى من أن تكلس اللغة المصرية شكَّل حاجزاً بشرياً ثقافياً ولغوياً ـ فاصلاً بين الشرق والغرب، ومن ثم قسَّم علماء اللغة لغات منطقتنا إلى لغات (سامية) في آسيا، و(حامية) في أفريقيا بسبب الفروق الواضحة في الكلمات وتصريف الأفعال والتراكيب اللغوية.

ومن هذه الاعتراضات الثلاثة احتل «الترحاليون» المنزلة الأولى في حمل الثقافة واللغة، وبالتالي الوعي، ثم السيطرة النهائية على العالم القديم، لتعود دورة التكلّس نفسها لقرون طويلة تتجمّد فيها الثقافة واللغة والوعي، ليحملها طرف آخر يسود العالم سيادة جديدة.

بيْد أنه ينقص تلك الاعتراضات مسألة جوهرية في التوقيت. أي تزامن الحالتين: «الثقافة

الحضارية»، و«ثقافة الشّتات التاريخي للقبائل الرُحّل». فهل كانتا متزامنتين لكي نستطيع الحديث عن تكلس أو مرونة، وتكلس هنا في لحظة تاريخية مخالفة للحظة تاريخية هناك؟

في الحقيقة لا بد من الحديث عن إنتاج أولاً، لكي يمكن الحديث بعد ذلك عن أخذ وعطاء وتكلس. فبعد توحيد القطرين في مصر، وإقامة أول أسرة حاكمة لدولة مركزية واحدة، انتقلت الحضارة المصرية نقلة نوعية في أسسها المادية والثقافية، بعد أن انضاف رصيد الدلتا إلى رصيد الوادي، وبدأت مصر تعرف آلهة كبرى تشمل القطر كله، وتحول الفرعون إلى ابن للإله، وتمدد الكهنوت ليتحول إلى مؤسسة متخصصة من مؤسسات الدولة، جعلت العمل للدولة واجباً دينياً ومثلاً أعلى يرضي الإله، وتقدست رموز الطبيعة، وتحولت إلى آلهة مثل الشمس والنيل. ولأنه ـ رغم الجهد المنتج ـ كان اقتصاداً طبيعياً مكتفياً ذاتياً، كان يُرد أولاً وأخيراً إلى السماء. في هذه اللحظة القديمة جداً، كانت القبائل الهائمة على وجهها للصيد أو للقطاف أو للرعي تغمر معظم وجه الأرض، وكانت في حالة أشبه بالوحشية أو البربرية، واقتضت زمناً طويلاً لتعرف معنى الاستقرار. من استقر به المقام، تحول إلى رقم مفرد ـ حتى ولو كان جماعات وقبائل ـ في تلك الآلة الضخمة للدولة. ومن لم تستوعبه تلك الآلة ظل على حالته البدائية وشكل أحياناً عبئاً لا تتحمله الآلة، عندما بدأ يهاجم الأطراف في غارات مسلحة دائمة ومتقطعة. ولذا قد يحلو لنا أن نسمي الأول/المستقر مصرياً، حتى ولو أتى من ليبيا أو فلسطين أو شبه الجزيرة العربية، وأن نسمي الثاني/العبء (بدوياً)، كنقيض لتلك الآلة الغولية/الدولة، التي شكّلت العنصر الفعال في نقل الثقافة الروحية والمادية نقلة نوعية مغايرة كلياً.

إن الزمن الذي تحدّث فيه البعض عن عدد مساوٍ من البدو والفلاحين، قد يكون زمناً مبكراً جداً قبل تحول معظم السكان إلى الزراعة ـ والذين كانوا قبل الزراعة يرتحلون من مكان لآخر ـ حول النيل لأكثر من خمسة آلاف سنة قبل الميلاد، وهي فترة لم تترك لنا وثائق أو اكتشافات مهمة للأسف، وتظل فترة مجهولة قبل أن يعرف المصريون كيف يسجلون أفكارهم وإنتاجهم.

ارتبط دور المرتحلين أساساً بالجيوش الغازية واتساع حركة المبادلات التجارية، وتكوّن مراكز حضارية مختلفة مستقرة كلياً أو نسبياً في الشمال والشرق والجنوب، تمتد كلها تقريباً على حدود الصحراوات الكبرى في غرب آسيا ومصر وأفريقيا الشمالية. وفي هذا الزمن بالذات يمكننا أن نتحدث عن اتساع دورة المبادلات الثقافية أيضاً، أما قبل ذلك فنستطيع أن نستنتج هامشية المبادلات الحضارية المادية والثقافية. وهنا ـ أي في زمن الاتساع ذاك ـ يمكننا أن نتحدث عن مرونة أكبر لدى الغزاة وتكلس واضح بعد ثبات الدولة المركزية على نمط يعاد إنتاجه بالشروط نفسها كلما تعرض لمخاطر أو كوارث طبيعية كانت أو سياسية. تلك المرونة هي التي جعلت «حاملي التاريخ» هم أكثر الشعوب حراكاً في المنطقة، والذي تطور بهم في النهاية إلى إقامة الأمبراطورية العربية الاسلامية التي ورثت الأمبراطوريات القديمة التي سبقتها بأشكال مختلفة (أموية ـ عباسية ـ مغولية ـ تركية) وتكلّست أيضاً عند آخر إنتاجاتها فلم تتطور وبدأت تنهار تحت معاول عصر النهضة الأوروبي الحديث.

إذن، تأتي الإشارة الأولى عن «اللاتزامن التاريخي»، أو تزامن «حالة حضرية» وأخرى «بربرية». الإشارة الثانية عن حجم المرونة والتكلّس في تلك العصور القديمة التي ظلت تدور في الأطر

الأيديولوجية الميتافيزيقية نفسها في العصور الأمبراطورية، دون قطيعة شاملة أو تغير نوعي مع الماضي، أو ما يمكن تسميته بالقطيعة الإبستمولوجية مع الرؤية للعالم، تلك القطيعة التي انتظرت أكثر من خمسة عشر قرناً وربما أكثر لتظهر على أنقاض النظام الاقطاعي في أوروبا.

ولأن الدوران التاريخي شمل مصر في «المرحلة الأمبراطورية»[1] (الهلينية ـ الرومانية ـ البيزنطية ـ الاسلامية)، فإنها فقدت دورها القديم وأصبحت تابعة من توابع أحد هذه المراكز، ولذا ظل تأثيرها محدوداً بشروطها ضمن نسق عام يحتويها (المعتقدات المصرية ضمن الفلسفة اليونانية، أو المعتقدات المصرية ضمن المسيحية، أو المعتقدات المصرية ضمن الاسلام) فتتمرد تارة وتخنع تارات، لأن شروط سيادتها القديمة انتفت عبر تهديم مستمر في البنى الأصلية لها منذ عرفت الغزوات الأجنبية الكبرى.

هنا لا تجوز المقارنة بين مرحلتين تاريخيتين مختلفتين اختلافاً كلياً. وتجوز فقط عند مرحلة تأسيسية مبكرة في التاريخ، يمكن أن تشمل أكثر من ألفي سنة قبل انهيار الأمبراطورية المصرية في آخر عهد الرعامسة.

نخلص مما تقدم إلى أن الاعتراضات ستكون فعالة بكل تأكيد عندما نضيفها إلى الإشارات اللاحقة لها، لكي نتمكن من نقد المناهج اللغوية بفعالية أكثر.

ثانياً: لغات أم لغة؟

عندما يتحدث ولفنسون عن اللغات «السامية»، يمس التوراة مساً خفيفاً، وهو يعتبر الكنعانيين وبني إسرائيل شعباً واحداً خرج من الجزيرة العربية، باعتبارها «وطناً مشتركاً لجميع الأمم العبرية، والكنعانية»[2]. وعندما يتعرض لمصطلح «السامية» يقول: «ومهما يكن من شيء، فهذا الاصطلاح أصلح وأوفق ما اهتدى إليه العلماء لتسمية كتلة الأمم التي كانت تقطن في بلاد آسيا الدنيا، والتي كونت وحدة دموية ولغوية مستقلة... وأول من تنبه إلى هذه العلاقة بين الأمم السامية هم علماء اليهود في الأندلس في القرون الوسطى، ثم جاء المستشرقون بعدهم فأخذوا يبحثون في علم اللغات السامية بعناية أوسع، حتى وضحت هذه العلاقة وضوحاً تاماً... ولما تبين العلماء تلك العلاقة المتينة الظاهرة بين جميع اللغات السامية، ساقتهم إلى الاعتقاد بأن جميع هذه اللغات متفرعة عن دوحة واحدة، ثم استنتجوا من بعض الظواهر أن تلك الدوحة، أو تلك اللغة الأصلية لجميع اللغات السامية، كانت منتشرة في منطقة واسعة الأطراف، ثم نجمت منها لهجات مختلفة، وظلت هذه اللهجات غير ظاهرة المخالفة للأصل، إلى أن انتشرت قبائل الأسرة السامية في بلاد شتى، وهاجر بعضها من مهده الأصلي، ثم بدأت تأثيرات البيئة في ألسنة المهاجرين، فأخذت المخالفة تبرز وتنمو حتى أصبحت تلك اللهجات مغايرة للأصل مغايرة واضحة كأن كلاً منها لغة مستقلة..»[3].

---

(١) سنطلق على الدولة المركزية العالمية، لفظة امبراطورية في إطار مرحلة لا تضع في اعتبارها الأمبراطوريات الصغرى مثل المصرية أو البابلية أو الآشورية. وهذا التمييز يتبع ما ذكرناه في الفصل السابق عن أنماط الإنتاج بتعبير الاقتصاد السياسي.

(٢) ا. ولفنسون: تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ص ٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٢٣.

ولأن هؤلاء العلماء استندوا إلى أسرة واحدة شكّلت شعوب هذه المنطقة (فكرة توراتية الأسس) بدأوا يبحثون عن موطنها الأصلي. فلما قالت التوراة أن «نوح» عـاش بأرض بابل، أكد ولفنسون أن البحوث التاريخية أثبتت أن أرض بابل هي المهد الأصلي للحضارة السامية، وأكد جويدي النظرية نفسها. وزعم البعض أن أرمينية قرب كردستان هي المهد الأصلي للأمم السامية والأمم الآرية جميعاً، ثم تفرعت عنها جموع البشر في أرض الله الواسعة. زعم مشابه يقول إن جزيرة العرب هي مهد الأمم جميعاً؟!

يضيف ولفنسون نظرة عربية لقناعته البابلية كمهد للسامية فيقول: «وأقدم هجرة سامية اتجهت نحو بابل كانت من ناحية الجزيرة، وقد أسست تلك الجموع ملكاً عظيماً في بقعة الفرات، كان لها من الحول والطول حظ وافر في عصور شتى.. وكذلك هاجرت البطون الكنعانية والآرامية تاركة بـلاد العرب.. ثم كانت الهجرة الاسرائيلية التي فتحت فلسطين بعد أن صدرت من جزيرة العرب..»[1].

ويؤكد محمد عبد المعيد خان: «فقد ورد في تاريخ العالم للمؤرخين أن نظرة سريعة في الأخبار التي وصلت الينا تبين أن أساس التصورات الدينية عند القبائل السامية في بلاد العرب، يكاد يكون مطابقاً لما يوجد عند الساميين في سوريا أو في وادي الفرات. ولا يبعد هذا عن الصواب، لأن مدينة بابل وآشور كانتا أقدم مصدر للحضارة في شبه الجزيرة، ولو أنها لم تكن منبع الحضارة العالمية»[2]. ويرجع بمعظم الآلهة العربية إلى جذورها البابلية والآشورية، ويتحير من عدم تأثر ديـانة العـرب، بديانات اليمن رغم انهيار سـد مأرب، بـل ويرجـع كثيراً من الآلهـة اليمنية إلى جـذورها البـابلية والآشورية، لتنعكس المقولة اليمنية بأن «اليمن مخزن الشعوب» وبأنها آخذة أكثر منها معطاءة.

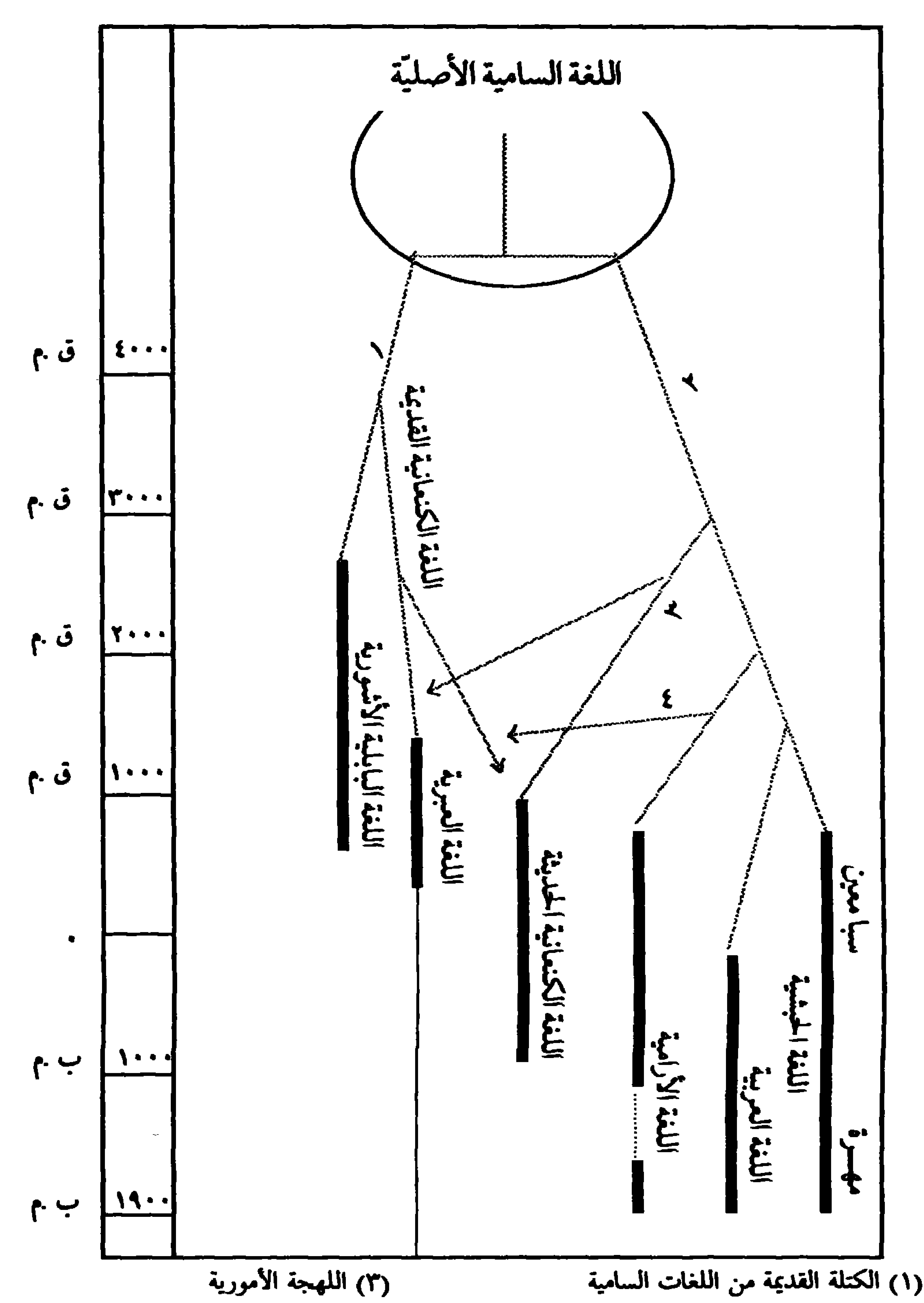
واستنكف بعض المؤرخين العرب عن استخدام التسمية «السامية» فاخترعوا التسمية «العروبية» لتمييزها عن العـرب الحاليـين[3]، ورد الاعتبار لجـزيرة العـرب «خزان شعـوب المنطقـة»، والتقط «القوميون» هذه الرؤية، ليقوموا (بتعريب) المنطقة من المحيط إلى الخليج قبل الاسلام بآلاف السنين. وهم بهذا يغيرون المصطلح فقط، فتصبح «سامية» موازية لـ «عروبية»، وهو في اعتقادنا تغيير شكلي لأنه يعتمد الرؤية نفسها: الأصل الواحد ← الأب الواحد ← اللغة الواحدة. وهي رؤية خطية تعتمد رؤية دينية خفية، سواء بدأت هذه الرؤية من آدم أو من نوح أو من «آل عروب» إذا جاز اختراع أب آخر بديل، فالمنهجية واحدة. لكنهم مع ذلك لا يعرفون شكل هذه اللغة الواحدة، وإنما تصوروها. لا يعرفون مفرداتها ولا تراكيبها، ولا كيف تفرعت. لقد ظن أحبار اليهود أن اللغة العبرية هي أقدم لغة في العـالم، بل وصـدّق هذا بعض مؤرخي العـرب في القـرون الـوسـطى. أمـا أولهـوزن Olshäusen فيقول بأن العربية هي أقرب لغات الساميين إلى اللغة السامية القديمة. وجاء بـاحثون أخـر ليقولـوا بأن

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥. وعلى هديه خرج كمال الصليبي وزياد منى وغيرهما يؤكدون جذور بني إسرائيل في عسير شمال اليمن.

(٢) محمد عبد المعيد خان: الخرافات والأساطير عند العرب، مرجع مذكور، ص ١١٧.

(٣) منهم د. جواد علي في تاريخه المفصل للعرب قبل الإسلام، وتيزيني في مشروعه، وخشيم في فراعينه. وسنعرض لكل منهم في حينه.



(١) الكتلة القديمة من اللغات السامية (٣) اللهجة الأمورية

(٢) الكتلة المتأخرة أو الطبقة الثانية من اللغات السامية (٤) لهجة القبائل العبيري أو الحبيري Habiri

«بناء تصوري للمركزية اللغوية»

مأخوذ من ولفنسون : تاريخ اللغات السامية، ص ١١.

الآشورية ـ البابلية هي للسامية الأصلية بمثابة السنسكريتية للآرية الأصلية[1]. وبسبب الحيرة في البحث عن الجذور، بدأوا منهجية بحثية مفادها البدء باستخلاص القديم من كل اللغات السامية، ثم أخذوا يكوِّنون من هذا القديم لغة واحدة أقرب «للصورة» التي كانت عليها اللغة الأم. ومع هذا لم تسلم هذه المنهجية من الجدل حول القديم والجديد في بحر متلاطم «ولأن ما احتفظت به العربية مثلاً من القديم ليس بريئاً من التغير»، بل فيه شيء كثير يدل على أنه تقلَّب في أطوار مختلفة، في حين أن غيرها من اللغات (السامية) قد احتفظ بصيغ وصور قديمة جداً كما في العبرية والآرية ـ على حد قول ولفنسون. فبدا الأمر مختلفاً أو عبثياً أن تطبق هذه المنهجية لأنها لم تؤكد لغة واحدة، ولم تصل إلى الأم الضائعة في غياهب الزمن. ولذا لخصها وقسمها ولفنسون إلى كتل لغوية مبكرة تاريخياً ومتأخرة تاريخياً (أنظر جدول ولفنسون على الصفحة السابقة).

إن الرسم البياني السابق يكشف المركزية اللغوية بأعلى صورها. لأنه لكي نتصور لغة واحدة أصلية للبشر، سنهمل التنوع اللغوي الهائل على كرتنا الأرضية. ولأنه لكي نتصور لغة واحدة أصلية لسكان منطقتنا (من الخليج إلى البحر الأحمر على الأقل)، سنهمل الفروق النوعية بين كل اللغات التي قامت في هذه المنطقة. فوصل البعض بعددها إلى سبع، وزادها البعض الآخر إلى تسع لغات.

علينا إذن أن نبني تصوراً تاريخياً تنوعياً مغايراً للتصور المركزي، لكي نحل مشكلة القرابة الواضحة بين هذه اللغات. وليس معنى هذا أن نهمل التصور المركزي أو أن ننفيه نفياً نهائياً. فالبديل الذي نطرحه هو بديل احتمالي بالضبط كالتصور المركزي السائد، وكل ما سنفعله هو أننا سنقلب الصورة على رأسها مع بعض التعديل، الذي يجعل هذا الرأس هلامياً متشابكاً ومصدراً لأطراف جديدة مختلفة. ولذا اخترعنا تصوراً لغوياً موازياً لتصورنا التاريخي المطروح في كثير من صفحات هذا الكتاب (أنظر الرسم التخطيطي في الصفحة التالية).

إنَّ تصورنا هذا سيحل أمامنا اشكاليات عدة: أولاها إشكالية اللغة الأم. وثانيتها إشكالية القرابة اللغوية العالية. وثالثتها الخلافات اللغوية البيِّنة.

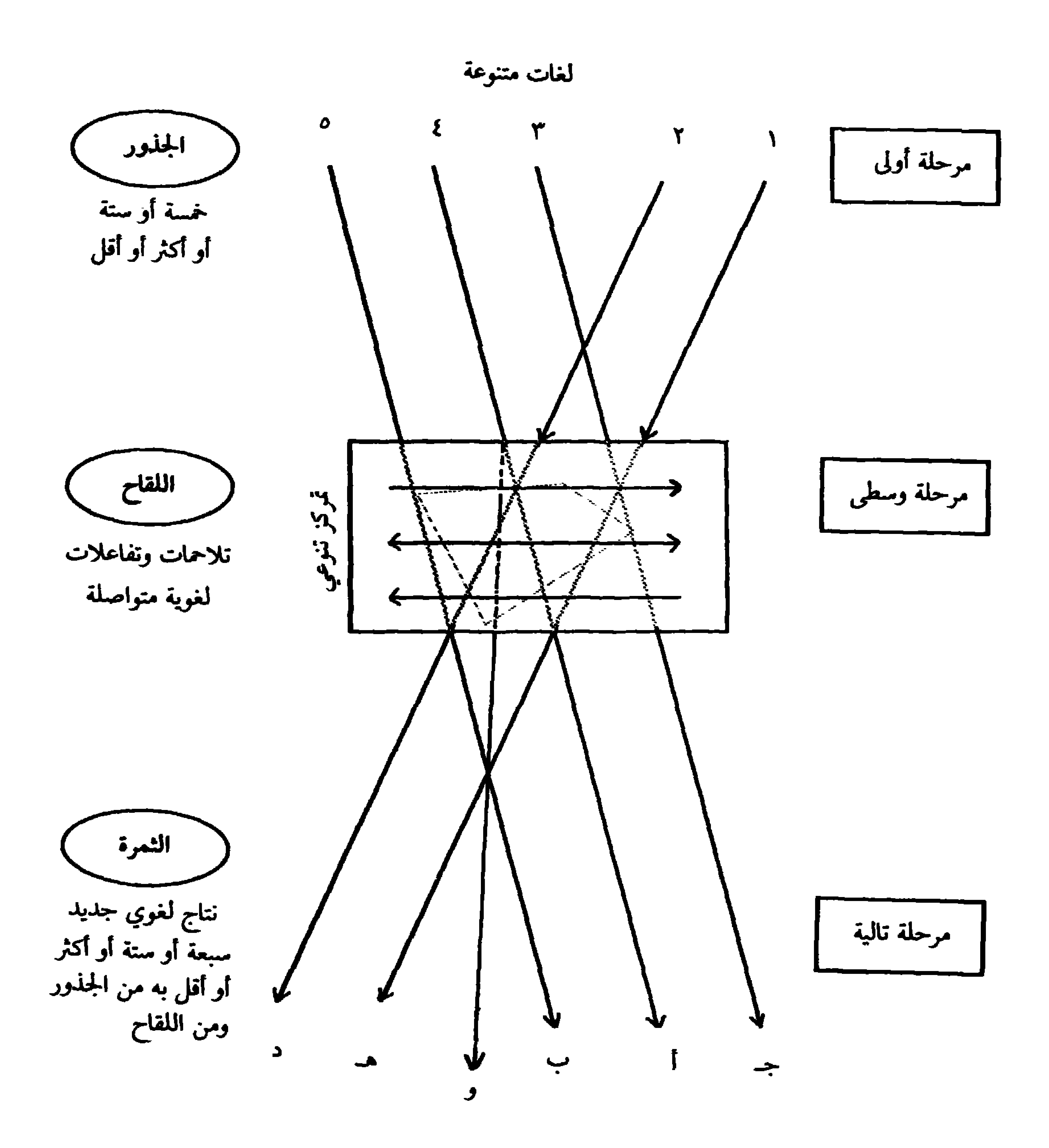
تحدثنا في الرسم عن مراحل، فلم نقل بمرحلة أخيرة، وإنما قلنا مرحلة تالية لنتركها مفتوحة أمام التفاعلات العدة والتغيرات الهائلة التي تأتي من الخارج أو من الداخل، لتندثر لغات فيقل عددها، أو تتفرع لغات فيزداد عددها.

ولأنه رسم تخطيطي متصور، فهو لا يحتوي كل التفاصيل، وإنما يشير إلى دلالاتها واحتمالاتها العامة جداً، فلا يقر بسبعة جذور ولا بستة ولا بأقل ولا بأكثر، وإنما يقر فقط بالتعددية؛ وكذلك لا يقر بالعدد المذكور ولا بأقل ولا بأكثر وإنما يقر بالتعددية أيضاً. أما المرحلة الوسطى، فهي مرحلة تداخل شديد ـ يقترب من التمركز لكنه لا يشكل لغة مركزية ـ يمكن تصورها في لحظات الغليان الحراكي الديموغرافي داخل هذه المنطقة، وهو حراك كان هائلاً وكبيراً جداً لسببين رئيسيين:

الأول: أنها منطقة جغرافية واحدة لا عوائق جغرافية كبرى أمام حركة البشر فيها.

---

(١) ولفنسون: المرجع نفسه، ص ٧.



«بناء تصوري للتنوع اللغوي»

الثاني: أنها منطقة جافة في العموم، مخترقة ببعض الأنهار وبعض الآبار وبعض المناطق الجبلية في الجنوب أو في الشمال كحدود طبيعية فاصلة تُضاف إليها ثلاثة بحار كبرى (الخليج العربي ـ البحر الأحمر ـ البحر الأبيض).

لكننا لا يمكن أن نتصور أن البشر الأحياء منذ عشرة آلاف سنة مثلاً (أي قبل الحضارة المكتوبة بوقت طويل) قد عاشوا في الأماكن التي وجدوا أنفسهم فيها دون (كلام) ـ أو لغة ذلك العصر مجازاً ـ ولهذا نتصور بعد أن تقدم الزمن ستة أو سبعة آلاف سنة أخرى مجموعة من المراكز الحضارية أو الثقافية، ومن ثم اللغوية، كانت قد كوّنت لغات مكتوبة واحدة قبل الأخرى أو بعدها، بمعنى أنه لنا أن نتصور ثلاثة أو أربعة مراكز داخل هذه الحدود الجغرافية في غرب آسيا: مركزاً في بلاد الرافدين أو مركزين (شمالي آشوري ـ جنوبي بابلي)؛ مركزاً في الجنوب: اليمن؛ مركزاً في الشمال الغربي على ساحل البحر الأبيض، في بلاد الشام عموماً. وفي الصحراوات البينية بين هذه المراكز أو خلالها حالة قبائل «هلامية» متنقلة بينها. ونستطيع أن نتصور أن حملها التاريخي كان الأعلى بين هذه المراكز مما جعل مفرداتها أكثر غنى ولغتها (لغاتها) أكثر أخذاً، ونعتقد بأن دورها كان فعالاً وأساسياً في خلق المرحلة الوسطى من التلاقح اللغوي بين لغات هذه المراكز المتعددة، مما أنتج القرابة الواضحة للغات المنطقة القديمة.

ولتوضيح صورة التفاعل أكثر، لنا أن نتصور انتقال هذه المراكز لحالة الجيوش المتحركة في كل صوب، مثلما كان يتحرك البابليون والأشوريون إلى بلاد الشام ويرتدون عنها، أو مثلما تهاجم القبائل العربية حصون المدن الخصبة في الشمال والجنوب، فتتقدم وترتد، أو مثلما تقوم حركة تجارية هائلة تربط أجزاء مهمة من العالم القديم عبر هذه الصحراوات تؤمنها الجيوش وتحميها المعاهدات. ولذا نعتقد أن حركة التفاعلات كانت طويلة جداً وبطيئة جداً في البداية، ثم بعد اكتشاف الطرق وتقدم الحضارات والوعي بالذات وبالآخر، تسارعت هذه العملية لحد لا يمكن مقارنته بالمراحل المبكرة التي لم يكن فيها الانسان (نصف الوحش) يعرف حدوداً ولا يعرف حتى الاستقرار في أرض أو بيت.

بهذا التصور، اكتشفنا عبث البحث عن لغة واحدة تائهة بين هذه الانفصالات الحضارية والجغرافية باعتبار الزمن الأول. وسيكون من العبث أيضاً التحدث عن جذور لغوية نقية للبابلية أو الأشورية أو الكنعانية مثلاً، لأنه لا يمكن لنا أن نهمل دور المراكز الحضارية الأخرى في الشرق الفارسي أو في الشمال الحثي أو في الجنوب المصري، والتي شكّلت عامل ضغط ومواجهة خارجية دائمة حول هذه المنطقة الآسيوية، مما أجج تفاعلاتها وتلاقحها الداخلي، بل وقرّبَ بينها أكثر، وهو وجه نرى فيه عاملاً إضافياً من عوامل التلاحمات الثقافية المتواصلة أو عاملاً خارجياً متغلغلاً.

السؤال الآن: لماذا اعتبرت مصر خارج هذه المجموعة اللغوية في تلك الفترة من التاريخ؟

إن بعض «العروبيين» سيغضبون من هذا السؤال، لأن هذا البعض يعتبر اللغة المصرية القديمة عروبية الأصل والجذور، بل ويمد «العروبية» إلى مساحات جغرافية أبعد لتطول البربرية (الأمازيغية) وبعض لغات شعوب أفريقيا. وفي الحقيقة، إنهم، مثلهم مثل أنصار السامية، لا يعرفون طبيعة هذه اللغة «العروبية»، فيلجؤون للمطابقة بينها وبين العربية الفصحى، فتصبح ـ بوعي أو بدون وعي ـ

هي أصل لغات المنطقة الجغرافية الواقعة بين المحيط والخليج (العرب الآن)، بل وربما لحدود جغرافية أبعد من ذلك.

بيد أننا نصر على السؤال، ونعتبر أن عملية تعريب شمال أفريقيا تم بعد الفتح العربي الاسلامي بفترة طويلة (استغرق تعريب مصر كلياً حوالي أربعة قرون تقريباً)، فإن جاز أن نتحدث عن أمة عربية واحدة بعد الاسلام، لا يجوز مع علم التاريخ أن نتحدث عن أمة واحدة في تلك المرحلة المبكرة من التاريخ.

إذا قرأت ما كتبناه في فصولنا السابقة ببعض التمعن، ستجيب بنفسك على السؤال. ولا غضاضة في أن نكرر الكلام باقتضاب حول العزلة الجغرافية والثقافية والسياسية لمصر لفترة طويلة بعد تكون الدولة المركزية بألفي سنة تقريباً، استطاعت الثقافة واللغة والحياة أن تأخذ طابعها الخاص والذي يمكن تسميته بـ «الطابع المصري». وقد قارنا في الفصول الأولى حجم الحراك الديموغرافي في منطقة مراكز غرب آسيا، بينها وبين مصر، فوجدنا أن صلات المصريين بالشعوب حولهم كانت محدودة الطابع سواء في التجارة البدائية أو لمطاردة البدو في الصحراء على أطراف الوادي. أي كان التكوين المصري ذاتي المستوى، ذاتي الاكتفاء لم يخترق قوقعته إلا متأخراً جداً.

وهنا يمكن أن نتحدث عن لغة مصرية مختلفة عن لغات منطقة غرب آسيا، وبسبب حالة التقوقع/التأصل، ظن الفريق الآخر أن هذه الحالة كانت هي المعطاءة في المرحلة الأمبراطورية، وبدأ البعض يبحث عن جذور مصرية لبعض العبادات في جزيرة العرب، وعن بعض الكلمات التي انتشرت هنا وهناك في آسيا ليرى جذورها المصرية. فهذا جرجي زيدان مثلاً يتحدث عن أصنام العرب (كتاب الأصنام ص ٥١) في آسيا ليرى جذورها المصرية فيقول عن الإله (يغوث) «إنَّ يغوث مجلوب من مصر.. وقد وجدنا بين آلهة المصريين صنماً على صورة أسد أو لبوءة يسمونه «تغنوت»، ولا يخفى بين ما لهذا اللفظ واللفظ يغوث من المشاكل الصورية إذا اعتبرنا أن العرب كانوا يكتبون بلا نقط» (جرجي زيدان. أنساب العرب القدماء).

المنهجيتان انتقائيتان لأنهما تعملان على المتشابهات اللغوية بين العربية والمصرية القديمة أو حتى الأمازيغية لتبنيا نتائج تاريخية في منتهى الخطورة. فإن وجدت كلمة هيروغليفية مثلاً، فإنها تُجزأ وتشرح وتضخم أو تختزل، لنكتشف بعد هذا اللعب اللغوي أنها عربية الأصل - بالعربية الحالية طبعاً فالعروبية المفترضة لا يعرفها أحد - وتأتي النتيجة المباشرة من الفريق «العروبي» (أن المصريين عرب دائماً وأبداً)، ومن الفريق «المصري» (أن العرب مصريون أو على الأقل المصريون منفصلون دائماً وأبداً)، وكلاهما يهدف من عمله اللغوي إلى أهواء سياسية أو أيديولوجية معاصرة لا دخل للعمل العلمي بها. والأمثلة كثيرة. لكن دعنا الآن نتعامل مع بعضها كعينات عشوائية سقطت في أيدينا بالصدفة المحضة.

ثالثاً: العربية والعروبية؟

عندما اكتُشف حجر رشيد، وبدأ العلماء يفكّكون رموز الكتابة الهيروغليفية، وجدوا الحروف صامتة ساكنة لا تحتوي حروفاً للحركة. ولذا اجتهد كثير منهم لتصور حركات الكلمة سواء كانت

كسرة ثقيلة أو خفيفة أو ضمة أو فتحة أو مداً، الخ، فتجد الكلمة المصرية تنطق في اللغات الأخرى بأشكال مختلفة، حتى أن أسماء الآلهة كانت تتغير من لغة لأخرى عند النطق، سواء بسبب تلك السواكن أو بسبب اختلاف اللغة المنقول إليها عن الأصل المصري، حيث يتم التحريف بسبب اختلاف الحروف ونطقها أو صوتماتها Phonemes.

يتحدث عالم المصريات برستيد عن متون الأهرامات، فيقول بتاريخية اللغة ضمنياً، عندما يجد كلمات كثيرة قد هجر استعمالها في مرحلة متأخرة وأصبحت نسياً منسياً، ويؤكد بأنها «ظهرت فقط في هذه المتون العتيقة ثم اختفت اختفاء أبدياً بعد عصر تلك المتون، فلا نصادفها ثانية في متون مصرية أخرى، لتكشف لنا في شيء من الابهام عن دنيا من التفكير والكلام بادت من الوجود، ويعتبر عهدها آخر العصور العديدة التي لا تحصى والتي مرت بها حياة الانسان فيما قبل التاريخ، حتى صار قاب قوسين أو أدنى من الدخول في العصر التاريخي. . . ولكن هذه الكلمات الغريبة، البقية الباقية لنا من عصر منسي مهجور، استمرت مستعملة جيلاً أو جيلين في متون الأهرام، وتستمر غرابتها لنا حتى يزول استعمالها نهائياً، وليس لدينا من الوسائل ما نعرف بها معناها أو ارغامها على أن تبوح لنا بأسرارها، أو عن الرسالة التي كانت تحملها في غضونها، وليس لدينا من فنون معرفة اللغات القديمة ما نحاول بها ارغامها على كشف ما تكنه من الأسرار. ويوجد بجانب تلك الكلمات أيضاً طائفة أخرى من التراكيب العويصة التي زاد في صعوبتها طبيعة ما تشير إليه من المعاني المبهمة الغامضة، فهي مفعمة بتلميحات عن حوادث وأساطير ضاعت معالمها عنا وعادات ومعاملات قد فات زمانها منذ عهد بعيد، وقوامها عناصر حياة وفكر وتجارب ضاعت معالمها كلها في بيداء المجهول التام. .»[1]. أي أن اللغة حاوية دلالات تاريخية أولاً، تتطور دائماً بعلاماتها ورموزها فتندثر مفردات كثيرة كما اندثرت تواريخ كثيرة، وتحتل مفردات أخرى مكانها كما يحتل التاريخ الجديد موقع القديم. اللغة متحولة كما البشر متحولون. هذه نقطة. النقطة الثانية، أن اللغة المصرية كانت أقدم لغة مكتوبة في المنطقة بحكم حجم الآثار المسجلة عن حضارة مغرقة في القدم، ونظن أنها أقدم من تلك المسماة بالعروبية أو السامية إن وجدت أصلاً مثل هذه الأم. فاللغة المصرية القديمة كانت نتاجاً (راقياً) ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ تمركز حضاري تطور في خط متصاعد حتى قيام الدولة المركزية واستمرارها فيما يعرف بـ «الحضارة المصرية القديمة»، والتي كان فيها العالم أجمع ومراكزه القديمة لم تطل بعد ما وصلته تلك الثقافة من تطور نسبي، هذا إذا وضعناها في المقارنة مع (ثقافة الحمل) البدوية المرتبطة بحركة القبائل خاصة في شبه الجزيرة العربية. الحكم هنا أيضاً يكمن في آلية التأثير وأسبقيته وامكانياته، بل وتاريخه أيضاً، لأننا سنضع (الحركة الأمبراطورية) كأداة فاعلة في التأثير في مرحلة إنضاج الثقافة المصرية ـ محلياً وخارجياً ـ بما فيها اللغة.

علينا أن نضع هذه القواعد في ذهننا دائماً ونحن نراجع أي عمل لغوي أو نتفحصه أو ندرسه.

نعود الآن إلى العينات. يؤكد د. علي فهمي خشيم في معظم دراساته على أن اللغة المصرية

---

(١) برستيد: فجر الضمير، مرجع مذكور، ص ٨٦ ـ ٨٨.

القديمة، هي فرع من فروع العروبية القديمة، والتي يعتبرها بديلاً لكل من (السامية والحامية)، أو التي يدعوها البعض الآخر (السامية) والتي لا يعرفها أحد، ولم يستطع عالم واحد ـ حتى الآن ـ أن يتصور معجماً مقنعاً لها، وإن كانت هناك بعض التصورات الجزئية في الأسماء المتعلقة بالطبيعة وبالانسان، وهي محدودة للغاية، إذا ناقشناها في إطار لغوي محض، وإذا قسناها بمفردات لغة معروفة ـ أي لغة كانت ـ كاملة التصور.

بيد أنه ينتقل مباشرة إلى العربية ـ التي في يديه الآن، أو العربية الفصحى بما فيها من جمل أو مفردات قديمة اندثر استعمالها ولكنها مثبتة في المعاجم اللغوية القديمة ـ وينتقي بعض الكلمات من الكتابة الهيروغليفية، ليُرجعها إلى جذورها العربية بعمليات لغوية (بهلوانية) شتى، سواء بتقطيع الكلمة أو باضافة بعض الحروف أو بحذف بعضها الآخر، أو بالبحث عن دلالات قديمة أو جديدة، أو تمديدها لتشمل هذه أو تلك، ليخلص إلى نتائج مثل (آلهة مصر العربية) و(بحثاً عن فرعون العربي)، فنكتشف أن اللغة المصرية كانت مجرد لهجة من لهجات اللغة العربية الفصحى، وليس العروبية المفترضة. كيف؟! دعنا نختار قليلاً جداً من الأمثلة التي أوردها[1]:

(١) كلمة rmt الهيروغليفية، يترجمها إلى العربية بـ (ر م ث) وليس (ر م ت) ـ بمعنى بشر، أي المصريون. وهذا أول تغيير يحدثه في الكلمة.

(٢) ثاني ما يفعله، الغاء حرف الميم أو (m) من الكلمة ويقول: ويجدر بنا أن ننبه القارىء إلى أن القراءة (ر م ث) بوجود الميم قراءة درج عليها بعض العلماء للرمز الهيروغليفي [رمز] والذي يجب أن يقرأ (ر ث)، وذلك لكي يمهد لما سيصل إليه من نتائج، فيقول: «وفي ظننا أن خلطاً ما وقع، ففي النصوص المصرية المتقدمة على نصوص الأهرام، توجد الكلمة في صورة (ر ث) بدون وجود حرف الميم، ثم أضيفت الميم في بضع حالات، فالمسألة في رأينا ـ رأيه الخاص ـ لا تتعدى الخلط بين تسمية البشر (ر ث)، وفكرة خلقهم من دموع (ر م ي ث) الإله (رَع) حسب الأسطورة. فكان المزج اللفظي بين الكلمتين في صورة (ر م ث) مما أدى إلى خلط العلماء بعدئذ بين (ر ث) و(ر م ث) فجعلوهما بمعنى واحد. لكن الأمر الموثوق به للغاية (لاحظ اليقينية!) أن البشر يدعون (ر ث) وليس (ر م ث)».

(٣) يحلل الآن الكلمة الجديدة تماماً (ر م ت ← ر م ث ← ر ث) ويترجمها إلى الأصل ـ الأساس ـ الأول، وليس بشر ـ ناس ـ جنس بشري، لأن علماء المصريات ـ في رأيه لم ينتبهوا لدلالة (ر ث) العميقة، لأنهم صرفوا أنظارهم عن مقارنة المصريه بالعربية لفظاً ودلالة. وهنا يدخل في المقارنة بعد أن قام بهذه التحويلات الثلاثة، فيدخل إلى العربية الفصحى مباشرة.

(٤) تتحول ر ث ← ر س، اعتماداً على لهجة المصريين المحدثين الذين لا ينطقون الثاء. (ر م ت ← ر م ث ← ر ث ← ر س).

(٥) تعني (ر س) في الفصحى الابتداء ـ الفاتحة ـ الأصل ـ الثبات (راسونا ـ رسٌ ـ رسيس ـ رسٌ ـ

---

(١) علي فهمي خشيم: آلهة مصر العربية، ج١، مرجع مذكور، ص ٤١ ـ ٨٤. انظر أيضاً مجلة الوحدة عدد ٣٣ ـ ٣٤/ ١٩٨٧، ص ٨٠ ـ ١٠٤.

أرس ـ أصحاب الرس (الفرقان ٣٨) ـ رسوه في بئر أي دسُّوه حتى مات.

(٦) ثم يؤكد ذلك باختيار كلمة مغايرة تماماً لكلمة (rmt ر م ت) وهي كلمة (ر س ي و rsyw) وتعني أهل الجنوب أي المصريين (في خلاصة). وهنا تتساوى rmt بـ rsyw بعد هذه المحاولات، وهما كلمتان بعيدتان نطقاً وحروفاً ودلالة. لكن رويدك، فقد أضاف إليها عمليات.

(٧) rmt ← ر س. rsyw ← رص/رصَّ البنيان أحكمه وجمعه ـ الثبات. ثم rmt تساوي rsyw تساوي ر س تساوي ر ص تساوي race الانجليزية التي تعني جنساً أو مجموعة أشخاص أو حيوانات أو نباتات ترتبط بأصل مشترك.

هكذا دخلت ر س العربية، ر ص العربية أيضاً إلى (ر م ت) المصرية، ر س ي و المصرية، راس أو ريس الانجليزية أو الفرنسية، ولذا يسرع فيقول متداركاً بأن الجهل بمنشأ (race) ومثيلاتها في غير الانجليزية وكيف ومتى دخلت أوروبا، يجعلنا نميل إلى أنها من العربية (ر س).. فإن هذه أقرب الاحتمالات خاصة أنها لم توجد في السنسكريتية أو غيرها مما يسمى اللغات الآرية. هكذا يصل.

(٨) ثم يشرح كيف دخلت هذه (الرس) العربية إلى أوروبا عبر اللغة الأتروسكية التي سبقت اللاتينية في ايطاليا اعتماداً على رأي عالم أمريكي يدعى برنتون ـ ليس في دخول الرس وإنما في دخول الليبيين إلى ايطاليا، ويخلص إلى أن الأتروسكيين هم ليبيون جاؤوا من شمال أفريقيا، وثمت حضارة لهم هناك. ويؤكد ذلك برأي غرانت الذي يعتقد بأن الأتروسكيين ينحدرون من أصل كنعاني.

هنا تختلط الأمور كثيراً، لكنها بالطبع تحل ببساطة عندما نعرف أن أصل كل هذا الخلط (عربي) سواء امتد إلى مصر أو إلى كنعان أو إلى ليبيا أو إلى ايطاليا، وعاد في الشجرة الانجليزية بعد ذلك. وانبنت كل هذه النتائج (التاريخية) على ثلاثة حروف مصرية قديمة فقط rmt تحولت ـ بقدرة قادر ـ إلى حرفين عربيين، وإلى خليط لغوي عبر عملية استغرقت ثماني محاولات من التفكيك والإحلال والإزالة والاضافة والترحال، والدلالات المعجمية المختلفة التي تشبه لعبة الشطرنج أو الكلمات المتقاطعة، أو أي لعبة احتمالات لا تتوقف عند حد ـ أي حد.

وأعتقد أننا يمكننا أن نقوم بالعمليات ذاتها بين الهيروغليفية، وأي لغة أخرى ـ اليابانية مثلاً ـ لنخلص إلى أن المصريين القدماء واليابانيين من شجرة واحدة[1]. ما الحكم إذن؟!. الحكم في رأينا لا بد أن يكون حكماً تاريخياً في الأساس، وليكن تاريخ اللغة العربية (التي نعرفها)، وتاريخ اللغة المصرية، وكلاهما ـ رغم تلك المعرفة ـ ناقص الحل والجذور. مثل: أين تلك العروبية (السامية)؟ كيف بدأت؟ وإلى أين انتهت؟ ما هي بدايات الهيروغليفية؟ أشكال تطورها وإلامَ انتهت؟... الخ.

---

(١) قام الكاتب شخصياً بعملية مشابهة عندما انتقى عدداً من كلمات «الهنود الحمر» بأميركا ووجد مشابهاً لها في العربية مثل «دم» العربية، «دل» الهندية، وغيرها في إحدى الندوات التي عُقدت بطرابلس الغرب على شرف هنود أميركا الشمالية، غالباً في عام ١٩٩١ م.

وللهرب من تلك الأسئلة غير المجابة، سنحاول أن نقلد المنهجية نفسها للوصول إلى نتائج لغوية مغايرة، كتطبيق عملي مشابه، ولنأخذ الكلمة (rmt) ذاتها والتي يمكن أن تقرأ بحالات مختلفة إذا تصورنا إضافة بعض الحروف الصوتية، فتكون (رَمُتْ) كأسهل طريقة، وتكون بالمد (رامات) أو تكون (رميت) أو (رومـات)، أو (ريمات) أو (ريمت)... الـخ تلك الاشتقاقـات. ولكن لا نتوه في هـذه الاحتمالات الصوتية، سنأخذ أسهل الطرق «رَمَت» للنطق، فلا نحذف «الميم» كما حذفتها «المنهجية» لمجرد اعتقاد في خطأ الترجمة، أي سنثبتها في الكلمة، وسنحاول أن نبحث في المعاجم اللغوية العربية في «رمت»: كفعل مؤنث لـ «رمى» أي ألقى، ورمي رمياً ورماية ورماء وارتموا وتراموا، ويقال خرج يترمى أي يرمي في الأغراض، وأصول الشجر، والرمّاء بالفتح والمد الربا، و(الرمية) يقال بئس الرمية أي الصيد، والمرماة الظلف. نستطيع الآن أن نثبت الأمر على كلمتي (أصول الشجر)، لتتطابق مع المعنى المصري في الدلالة، ونهمل بالطبع كل الدلالات الأخرى. أنظر كيف وإلى أي مدى نصبح انتقائيين. لكن انتظر، فمازال الأمر لم ينته بعد.

إذا أخذناها كفعل «رُمْتَ»: أي أردت أو رغبت في أو قصدت، ويمكن أن تكون (رأم) من الأرءام، أي الظباء البيض الخالصة البياض واحدها «رئم» وهي تسكن الرمل، ولا نجد فيها دلالة ما مشابهة.

فإن عاملناها كاسم «رَمْث» أو «رَمَث» نجد في لسان العرب دلالات كثيرة لهذه الكلمة بنطقها المختلف دون أن توحي بالمعنى المقصود به «بشر ـ ناس ـ أصل ـ جذر». فالرّمث: شجرة الحمض، والرِّمث: مرعى إبل. والرُّمث: الحَلْب، أو بقية اللبن في الضرع. و(رمَّث) كفعل: أصلح أو زاد على وخلط. والرمث: خشب يُشد إلى بعضه ليجري في الماء كالمركب... الخ[1].

ويمكن لنا أن نعتبرها «رمث» أو «رمس» دفن الميت أو تراب القبر أو موضع القبر، أو أن نقرأها (رمص) أي (عمص العين) وكذلك (رمض) و(رمد)[2]. ويمكن أن نقرأ (رنت) بالنون، (م ت ر) وما شابه من ظواهر القلب والاستبدال والوصول إلى معان ودلالات عربية، لايجاد بعض التشابهات التي لا تؤدي إلا إلى شيء يشبه «العبث اللغوي».

ونستطيع أن نحذف الراء أو التاء أو الميم، ونغير في الحروف كيفما شئنا، لنصل إلى التقاط أي نتيجة توافق هوانا فنثبتها ونؤكدها ونبني عليها نتائج تاريخية.

ونستطيع أن نحذف الميم كما فعل الدكتور خشيم، فنقرأها الرَّتُ: أي الـرئيس. و(رتات ـ رتوت): الخنازير. والرُّت بالضم تعني العجمة والحكلة في اللسان. و(أرّته الله فرت ورترت). الرُّتي: اللثغاء.. الخ[3]. وهنا يمكن أن نجد دلالات في «الرئيس». ولكن العجمة في اللسان تناقض المعنى

---

(١) انظر ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري (٦٣٠ ـ ٧١١ هـ): لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت، المجلد ٢، ص ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٢) انظر القاموس المحيط لمجد الـدين محمد بن يعقـوب (الفيروزآبـادي). مصر، مصطفى الحلبي، ج١، ط٢، ١٩٥٢ م، ص ١٥٣.

(٣) المرجع نفسه.

نفسه وكذلك الخنازير، لأن المصريين لا يمكن أن يدعوا أنفسهم بالخنازير.

من هذه التطبيقات اللغوية البسيطة ـ انتقائية المنهج ـ نستطيع أن نصل إلى نتائج مغايرة تماماً باتباع المنهجية ذاتها، لأن اللعب على المعاجم منزلق خطر، إن لم يربط بالتاريخ، ويؤدي في النهاية إلى نتائج عبثية تماماً.

بيد أننا لا نلغي التشابهات اللغوية قديماً وحديثاً، ولا نلغي الأخذ والعطاء، بل نؤكده وأكدناه في كل صفحات الكتاب، لأن التواصل الثقافي ومن ثم اللغوي لم ينقطع أبداً داخل هذه المنطقة، بل ولم ينقطع بين هذه المنطقة وخارجها. والتشابهات نوعان: تشابهات مؤكدة لا تحتاج لجهد، وتشابهات تحتاج مثل جهد د. خشيم وغيره. لكنها تشابهات جدل لا أكثر ولا غير، لأنه سيكون من العبث ـ على حد تحليلنا السابق كله ـ بناء نتائج مثل الأصول والفروع، كأصل عربي وفرع مصري أو أصل سامي وفروع عدة. . . الخ. لأن التشابهات كما قلنا تعدت أيضاً المنطقة العربية وإليك بعض الأمثلة:

(١) توتو Tutu: كلمة مصرية قديمة من أسماء «أبيب» وتعني «الشر المضاعف» أي Double evil. ويمكن ايجاد تشابه قوي بينها وبين كلمة «Two» الانجليزية أو Deux الفرنسية أو Due الايطالية. وبتضعيفها تصبح توتو Two - two = Tu-tu (مضاعفة).

وهذا بالطبع لا يجعلنا نبني علاقة جذرية للمصرية مع اللاتينية. مجرد تشابه!!

(٢) آن: Un-An: لقد وجدناها في الاسم المصري القديم «نفرو ـ خبرو ـ رع ـ آن ـ رع» وتعني «صاحب الأشكال الجميلة ـ وحيد رع»، وتعني آن أو أن = وحيد. وهي أيضاً تتشابه مع one, uno, un في صوتماتها phonemes[1].

ولمد الخط على استقامته، إليك أمثلة من تشابهات لغوية بين اليونانية وبين البابلية ـ الآشورية القديمة، لدرجة تجعلنا نفهم بأن اليونان لم تنفصل ثقافياً أبداً عن الشرق، بل كانت دائماً جزءاً منه أخذاً وعطاءً، لا تحاول الثقافة البرجوازية الغربية الآن جعلها الجذر الثقافي (الطبيعي) للتمركز الأوروبي.

يقول ساكز[2]: «. . . ومع هذا فمن المؤكد أن معرفة عدد من العقاقير التي استخدمت من قبل الاغريق، لا بد وأنها جاءت من بلاد ما بين النهرين، حيث أن عدداً من الأسماء الاغريقية كلمات أكدية دخيلة مثل «خروبا» الأكدية، «Charrouba» اليونانية؛ «كمونو» الأكدية، Kuminon الاغريقية؛ «جص» الأكدية، «gypsas» اليونانية؛ «مُر» الأكدية، «murra» اليونانية؛ «نفط naptu» الأكدية، «naphtaos» اليونانية. . الخ».

ويقول: «وهناك محاولات دائمة في الوقت الحاضر لايجاد كلمات سومرية في أماكن غير متوقعة، مثل هنغاريا، ولكن يمكن إغفال ذلك طالما أنها تعتمد دائماً على معرفة غير دقيقة بالسومرية، وعلى فهم خاطىء بصورة عامة للتطور التاريخي للغة المقارنة بها. أما الكلمات الأوروبية الحديثة التي ترتبط بشكل

(١) هما مثلان من أمثلة كثيرة وقعت في أيدينا بالصدفة ونحن نقوم بترجمة كتاب السحر في مصر القديمة لواليس بدج، مرجع مذكور.

(٢) انظر هاري ساكز: عظمة بابل، ترجمة د. عامر سليمان، الموصل، العراق ١٩٧٩ م، ص ٥٦٤ ـ ٥٦٦.

آكيد ـ أو لعلها ترتبط ـ ببلاد ما بين النهرين فتضم المفردات الآتية:

Alcohol = guhlu الأكدية. البوتاس (القلي) qalati الأكدية = Alkali الأوروبية. Cane من خلال الاغريقية = قان qanu الأكدية (قصب). Canon = مقياس الأكدية. الأكديـة Targumann = Dragoman = تركمان. الأكدية Karnu = قرن = Horn = Cornu = Keras يونـانية. مشكـين mushkenu الأكدية = مسكين = mesquin فرنسية = meschino ايطالية.

ويذكر ساكز في المرجع نفسه عينات كثيرة من الألفاظ لا يتسع لها المجال هنا، لكنه لا يبني عليها أي نتائج تاريخية أو عرقية، ويتحفظ كذلك وهو يطرح مثل هذه التشابهات.

إنَّ فلسفة التنوع لا تعني إهمال التشابهات، ولكنها لا تمركز التشابهات وتجعلها الحكم الأساسي في بناء التاريخ الثقافي. وهي لا تعني أيضاً أنها تهمل وضعية التمركز كوضعية مقابلة لوضعية التنوع، وترى في العمليتين حالة من الحركة الدائبة والمتواصلة من التنوع للوحدة ومن الوحدة للتنوع (أنظر مخططنا التصوري للحراك اللغوي في الصفحات السابقة). وهذه الحركة هي ما تجعل التنوع عاملاً مركزياً في القياس الثقافي، وإن ظهرت تشابهات قوية في مجتمعـات متقاربـة أو متباعـدة جغرافيـاً. فـ «المجتمعات التي أقامت مؤخراً صلات حيمة فيا بينها، تبدو كأنها تقدم لنا صورة حضارية واحدة، في حين أنها وصلت إليها عبر طرق مختلفة، ليس من حقنا إهمالها. فهناك في المجتمعات البشرية قوى تعمل في اتجاهات متعارضة، بعضها ينحو إلى المحافظة على الخصائص المميزة وحتى التشديد على إبرازها، في حين أن البعض الآخر يعمل في اتجاه التوافق والتقارب. تقدم لنا دراسة اللغة، أمثلة واضحة لمثل هذه الظواهر. ففي الوقت الذي تميل فيه لغات من جذر واحد للاختلاف الواحدة بالنسبة للأخرى (مثل اللغات الروسية والفرنسية والانجليزية)، فإن لغات ذات جذور متنوعة، ولكنها محكية في أقاليم متلاصقة، تقدم سمات مشتركة، مثل اللغة الروسيـة التي اختلفت في بعض الوجـوه عن اللغات السلافية الأخرى، لتقترب من الناحيـة اللفظيـة على الأقـل من اللغة الفنلنـد ـ هنغاريـة، والتركية، المحكيتين في المناطق الجغرافية المجاورة لها مباشرة. عندما ندرس مثل هذه الوقائع ـ علماً أن حقولاً أخرى من الحضارة مثل المؤسسات الاجتماعية، والفن والدين تقدم بسهولة وقائع مشابهة ـ نصل إلى التساؤل عما إذا لم تكن المجتمعات الانسانية تعرَّف بالنسبة لعلاقاتها المتبادلة، بحد أعلى من التنوع لا يمكن الذهاب أبعد منه، كما أنه لا يمكنها كذلك أن تنزل إلى ما دونه تحت خط الخطر»[1].

بل إن التنوع الداخلي، أي في المجتمع الواحد، يصبح عرضة للنمو «عندما يصبح المجتمع تحت تأثير علاقات أخرى أكثر ضخامة وأكثر تجانساً. تلك كانت على ما يبدو حالة الهند القديمة مع نظامها الفئوي الذي انتعش على إثر استباب الهيمنة الآرية»[2].

إن أسباب التنوع عديدة كالأسباب الجغرافية والبيئية والتاريخية والاجتماعية والنفسية. . الخ، بحيث يمكننا أن نقول بأن التمايزات قد تكون نتاجاً لرغبة جماعية في التمايز بالنسبة لمجموعة مجاورة، مثل

(١) انظر كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر، ط٢، ١٩٨٨ م، ص ١٠، ١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١.

الحالة القبلية التي تُبقي نفسها في عزلة بالنسبة لبقية القبائل ـ هذا على المستوى التركيبي للحالة ـ أي أن تنوع الثقافة قد يكون نتيجة للعلاقات التي تجمع بين الجماعات أكثر مما هو «بفعل انعزالها عن بعضها البعض ـ على حد قول شتراوس ـ أي أن تنوع الثقافة رصد جدلي لعلاقة التنوع بالوحدة، والوحدة بالتنوع.

نعم هناك تشابهات لغوية كبيرة بين شعوب المنطقة، لأن الجغرافيا واحدة، لكن ليس معنى هذا ألا نتحرز ونصل إلى نتيجة أن العربية هي جذر المصرية القديمة أو العكس بالعكس. يقول د. جواد علي: «لقد كانت القبائل العربية قد توغلت في طور سيناء منذ القدم، ولا بد أن تكون هذه القبائل قد نزلت مصر أيضاً، فمن يصل إلى طور سيناء، يكون قد طرق أبواب مصر. ذهبت تلك القبائل للتجارة، غير أننا لا نملك ويا للأسف نصوصاً تاريخية نستطيع أن نعتمد عليها في إثبات ذلك الاتصال. نعم عُثر على صور ومدونات مصرية للسلالات الملكية المصرية القديمة تشير إلى البدو، والبدوي هو (عمو) في اللغة المصرية. غير أننا لا نستطيع أن نؤكد أن أولئك البدو هم أعراب من أعراب طور سيناء أو من بدو مصر أو من أعراب الجزيرة. والذين يتحدثون اليوم عن صلات السلالات الملكية المصرية القديمة بالعرب وبلاد العرب، إنما يتحدثون عن حدس وتخمين، لا عن وثائق ونصوص أشير فيها صراحة إلى العرب وإلى بلاد العرب، وإن كنا لا نشك كما قلنا بوجوب وجود صلات قديمة جداً ربطت بين مصر وبلاد العرب..»[1].

إنَّ الصلات مع (بلاد) العرب، هو تعبير مجازي عام لا شك، لأنه يخفي الحدود القبلية والعشائرية، حيث لم تشكل تلك المناطق الجغرافية وحدة سياسية واحدة يمكن أن نطلق عليها بلاداً بمفهوم الدولة أو حتى بمفهوم الدويلات. إذن كانت العلاقات القديمة ذات طابع هجراتي وتجاري أو حتى غاراتي، وهو تصور مقبول جداً في هذا الاطار (الهامشي) للتأثير على الثقافة المصرية القديمة.

هاجرت لا شك قبائل عربية وعبرية مختلفة إلى مصر في أزمنة قديمة، لكنها لم تكن تعرف تلك العربية الفصحى التي نعرفها اليوم. وبفرض أنها كانت تعرفها، ما كان يمكن لها أن تقلب لغة شعب آخر هكذا كما تجري المسائل على الورق ببساطة الأقلام. وتعريب مصر الذي تم بعد الاسلام بحوالي أربعة قرون، لاقى جهداً كبيراً وضغطاً هائلاً، وذلك رغم تضعضع اللغة المصرية لصالح اللاتينية واليونانية في شكل الهيراتيكية أولاً ثم الديموطيقية ثم القبطية في المراحل المتأخرة والتي كانت خليطاً لاتينياً يونانياً مصرياً (لم يبق من الأبجدية المصرية القديمة سوى ستة أو سبعة حروف فقط).

ثم أنه لا بد أن نضع عاملاً مركزياً مهماً في الاعتبار وهو أن إنتاج اللغة كما قلنا يرتبط بشروط حضارية وثقافية سبق فيها المصريون غيرهم بمن فيهم العرب الرحَّل الذين هاموا على وجوههم في الصحراء لفترة طويلة من الزمن قبل أن يستقر بهم المقام حول المدن أو القرى أو الوديان أو الواحات، وشكَّلوا قبل قيام الدولة المركزية الاسلامية، طرفاً وهامشاً دائماً على حدود المراكز القديمة، فأخذوا منها

---

(١) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج١، بيروت، دار العلم للملايين ط٢، ١٩٧٦، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٣.

قبل أن يحملوا ذلك الأخذ من مكان إلى آخر. ولذا يمكن أن نتصور التفاعل بين المراكز القديمة مسألة متأخرة في عمر الدولة المصرية (الدولة الحديثة) عندما احتل المصريون غرب آسيا وتراجعوا عنها في لحظات كر وفر، وأقاموا علاقات تجارية وثقافية مع شعوبها. والألواح المسمارية التي اكتشفت في تل العمارنة (عصر اخناتون) كانت تستدعي عمل المترجين ليقوموا بترجمة البابلية الآشورية إلى المصرية، وترجمة المصرية للحثيين مثلاً في الأناضول وشمال سوريا. لا يمكن لنا أن ندّعي مثلاً بأن اللغة الحثية هي لغة عربية أو مصرية أو حتى عروبية في جذورها. كذلك الأمر بالنسبة للفرس بحساب القرب الجغرافي بالطبع.

وبهذا يمكننا مثلاً أن نفهم كيف انتقلت وشاعت كلمة «فرعون» المصرية كتعبير عن وضعية لا يمكن نكرانها بالنسبة لمركز مهم من مراكز العالم القديم. لكننا نجد وبالمنهجية اللغوية المعجمية نفسها الكاتب عينه يصل إلى نتائج تاريخية عبر عمليات لغوية مشابهة، على هذه الكلمة «فرعون». ولا مانع من أن نقرأه في كتاب آخر[1]:

(١) SMR.PRA س م ر. فر ـ ع يترجمها إلى رجل البلاط. نديم القصر. سمير فرعون (لاحظ SMR = سمير)، ثم يحلل الكلمة في تطورها من القصر الملكي ← المكان ← إلى شخص الملك في ذاته، وهو أمر شائع ومفهوم. لكن غير المفهوم هو قوله «إنّ التفسير الوحيد الممكن هنا هو أن هذه الفرعونية وأصلها ومشتقاتها ليست قطعاً خاصة بمصر، بل الأصل تعبير عروبي سواء جاء من شرق مصر أو غربها أو نبع منها ذاتها، متعلق جذراً واستعمالاً باللغة العربية وأخواتها من اللغات العروبية الأخرى». كيف؟!. يقوم بتجزيء الكلمة PRA = بر + ع، وتعني في المصرية بر = بيت. بر ـ ع = بيت كبير. بر ـ ور = معبد عظيم. بر ـ ن س و = قصر. في الأكادية: برتو = قلعة، في الآرامية: بر = بيت. بـ ي ر . ت = قلعة. السبأية: بر = بناء عظيم. . الخ. وتتحول ب ـ ع إلى عـال ـ علاء ـ علية. الأكادية: الو ـ ألو. الطارقية: أل. السوس الأقصى/أون. النوبة: عال. عفار (جيبوتي): آلي. الصومال: عال. ثم يخلص إلى أنها كلمة عروبية صحيحة.

فلو سلّمنا بالتشابهات علينا أن نبحث كيف انتقلت هذه الكلمة إلى الصومال وجيبوتي وإلى بربر شمال أفريقيا والطارقية والنيجيرية واللغات الأفريقية الأخرى، إلا إذا كنا سنستسهل ارجاع لغات كل هذه الشعوب إلى العروبية أو العربية. ونظن ـ ببساطة ـ أن الكلمة مصرية أصلاً وامتداداً، ويمكن فهمها دون الدخول في كل هذه المتاهات التأويلية التي تلعب على حبل دلالات يمكن تأويلها بأشكال لغوية مغايرة (وهي عملية مشهورة جداً في التفسيرات الدينية). لقد نطق المصريون كلمة (فرعون) بشكل قريب من الكلمة الشائعة الآن في كل لغـات العالم العـربية والعـبرية والـلاتينية والفـرنسية والانجليزية واليونانية. . الخ وانتقلت إلى من حولهم بحكم التلاقحات التاريخية المستمرة بجميع أشكالها. لأن تحطيم كلمة (س م ر ب ر ا) ـ وإن كنا لا ندري إن كان هذا التقطيع صحيحاً أم مفتعلاً ـ إلى سمير ـ بر ـ ع، يمكن أن يستبدل بأي تحطيم آخر والوصول إلى نتائج مغايرة. ما القاعدة

---

(١) انظر علي خشيم: بحثاً عن فرعون العربي، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، ص ٣٦ ـ ٤٦.

إذن التي ستحكم مثل هذا الفعل اللغوي؟! هل ستكون قاعدة لغوية صرفة؟! أم قاعـدة تاريخيـة حضارية؟ هل كان الأكثر حضارة يعطي أولاً ثم يأخذ في مراحل الانهيار؟ وما حجم الأخذ والعطاء في هذه العملية؟ وما شكل نتائج هذا الجدل التاريخي؟!.

إن الوصول لمثل هذه النتائج اليقينية بهذه البساطة عبر بعض الكلمات المنتقاة، والتي قد تكون متشابهة فعلاً وبوضوح، ودون جهد تأويلي كبير كالذي يفعله (حواة اللغة) فهو أمر يصيبنا بـالقلق العلمي لأنه قد بني أولاً وأخيراً على الاستسهـال، لأن عملية كهـذه تستدعي أن تـأخذ القـاموس الهيروغليفي ـ كلمة بكلمة، والقواعد والتصريف والتراكيب. . الخ، ونقارنها مع مثيلاتها العربية أو العبرية أو الأكادية أو الآرامية أو حتى اللاتينية، دون أن نضرب سهماً في الهواء لا ندري أين حط ونحن نظن، بل نؤكد بأنه أصاب القمر. فعلينا أن نصوِّب سهامنا على قدر نتائجنـا، لكي يكون عملنـا العلمي ذا جدوى حقيقية، ويكون أكثر جدوى إنْ ربطناه بتاريخيته أو حاولنا البحث في هذا الاتجاه.

الأمثلة كثيرة وكثيرة جداً، لكن ما يميزها جميعاً الإنتقائية:

(١) إنتقائية مفردات معجمية.

(٢) إنتقائية دلالات.

(٣) إنتقائية ترجيحات لم تكتمل أو تتأكد بعد، أي تظل مجرد ترجيحات لا أكثر.

وهذه الإنتقائية لا تعني ظاهرة العزل العلمي المعروفة، بمعنى أن تفصل جزئية عن نسقها لكي تضيئها بقدر أوضح، ثم تربطها بمنظومتها أو كليتها مرة أخرى. أما الإنتقائية، فهي عزل نهائي عن النسق، وادخال الجزئية في نسق مغايـر لا تتفق معه، أي تنتفي شروط إنتـاج تلك الجزئيـة ضمن منظومتها الكلية، فتخترع لها شروطاً ليست شروطها، وحالات ليست حالاتها، وتقطِّع إرباً فتختفي هي نفسها، بل ويتهشم نسقها نفسه. ويمكن أن تراجع المثلين المذكورين بعمق والتحـويرات التي جرت عليها، والأنساق التي تم بناؤها (النتائج المترتبة على مثل هذه العمليات التفكيكية).

رابعاً: الجغرافيا اللغوية أم التاريخ؟!

هذه المرة تدخل الجغرافيا المسرح بقوة، ولكنها هنا الجغرافيا اللغوية، أي أسماء الأمكنة التوراتية التي اتكأ عليها المؤرخ اللبناني كمال الصليبي ليثبت في كتابه **التوراة جاءت من جزيرة العـرب** أن الجغرافيا الضائعة للتوراة هي في منطقة عسير جنوب جزيرة العرب[1].

يأتي زياد منى ليسير على الخط نفسه، معتمداً على غياب أي دليل أثري حاسم في فلسطين. ولذا تجده يبحث في جغرافية التوراة ضمن جغرافيا جنوب الجزيرة العربية، ويحتاط بسرعة إلى أن البعض قد يرى التوراة ليست المرجع الوحيد الذي يصح اعتماده للبحث في تاريخ بني اسرائيل وبعض جوانب جزيرة العرب، فيقول: «ولذا أسجل هنا أن هذا العمل لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية بعض الروايات

---

(١) انظر زياد منى: «عودة التاريخ المخطوف ـ توراة إسرائيل في جزيرة العرب»، مجلة الناقد، عدد ٥٩/ ١٩٩٣، ص ٤ ـ ٢٣؛ وكتاب جغرافية التوراة: مصر وبنو إسرائيل في عسير. لندن ـ قبرص، رياض الريس للنشر، ١٩٩٣.

الواردة في العهد القديم، فكل ما يعالجه هو المكان الذي ينقل الكتاب المقدس لليهودية أن أحداثه قد وقعت ضمنه. أما منطلقي فهو فرضية صحة التاريخ بعموميته وخطأ الجغرافيا»[1]، وهو افتراض انتقائي عجيب يعتبر التاريخ التوراتي صحيحاً أما جغرافية هذا التاريخ فخاطئة، دون أن يحدد لنا آلية هذا الافتراض، ودعامة هذا الإنتقاء الذي يهدم من البداية ـ كمنهج ـ كل عمله اللغوي اللاحق، والذي يحاول أن يثبت فيه أن هذا التاريخ التوراتي (الصحيح عموماً ـ كما يقول) قد وقع في منطقة عسير بجزيرة العرب ولم يقع أبداً في فلسطين.

يبدأ المؤلف في إثبات أن بني اسرائيل لم يشكلوا مجموعة عرقية مستقلة عن المنطقة، وإنما كانوا جزءاً منها، من قبائلها وشعوبها. وكان اندماجهم في محيطهم الحضاري عملية موضوعية تتمشى ومسار التاريخ، ولكن التطورات الدينية اللاحقة والتي أدت بتسنم الكهنة لقيادة المجتمع ميزتهم كطائفة دينية جديدة عرفت باسم اليهود نسبة إلى يهوذا ـ بالعبرية (يهوده). أي أنهم لم يشكلوا أبداً مجموعة عرقية أو قومية متميزة عن شعوب المشرق العربي. ويثبت أن اللغة العبرية هي (شفة كنعان) التي اكتسبت شكلها النهائي في القرن الرابع ق.م. باعتبارها «يهوديت» نسبة إلى سيادة القبائل والعشائر اليهوذية وتغلب لهجتهم على غيرها من اللهجات الأخرى. ثم تراجعت العبرية لصالح الآرامية نتيجة للتوسع الجغرافي للآراميين، ثم انضافت اليونانية إلى الآرامية، واندثرت العبرية أو انحصرت في بعض الأعمال الأدبية والدينية المحدودة، بعد أن ذابت تلك القبائل في محيطها التاريخي، حتى جاء الفتح الإسلامي، وعرّب المنطقة كلها، وإن ظلت مكانة العبرية محصورة في تلك الأعمال الدينية[2].

يدلف الآن زياد منى إلى عمله «اللغوي الجغرافي»:

(١) يفسر سفر التكوين ٤/٢٥ : ولادة شيثا «شت» لآدم من امرأة مجهولة الهوية، ارتباطاً بمفردة «وضع»، فيقول المؤلف أن مفردة «إست» العربية تعني ضمن ما تعني، قاعدة، أساس. وبالأكادية «شدو» بمعنى «رجل، أساس». ثم يضيف «بذلك تتضح المسألة تماماً، ويكون الرديف العربي للإسم هو «القعود». وبسبب طبيعة الاسم والرواية المرتبطة به، فالمقصود هنا ليس اسم علم وإنما قبيلة معينة..» ثم يصل إلى نتيجة نهائية مفادها أن عديداً من مواقع جزيرة العرب تحمل الصيغة العربية للاسم ومنها «القعود» في سراة غامد وعسير. هذا عدا عن قبيلة «بنو القعادي» اليمنية (ص ١١) [!!!]

تتضح المسألة تماماً في ذهن المؤلف هكذا: آدم ← شيثا ← شت ← إست ← قاعدة ← قعود ← عسير (موقع)
القعادي (قبيلة)

بسبع أو ثماني عمليات تبدأ من كلمة ما، إذ بك تنتهي إلى دلالة مغايرة، ومن الدلالة نقفز على

---

(١) المجلة نفسها، ص ٦.

(٢) للرد على منهجية كمال الصليبي في كتابه التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، قام «سيد القمني» بالرد الطريف في مقالة له بعنوان: «الرد اليسير على توراة عسير» انظر مجلة القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، العدد ١٢٧/ يونيو ١٩٩٣ م، ص ٥٢ ـ ٦٣.

جغرافيا أو قبيلة لا علاقة لها البتة بهذا «الشيثا»، الذي يتحول ـ ببهلوانية لغوية ـ إلى قبيلة القعادي اليمنية أو إلى موقع عسيري؟!

(٢) اسم «يصحق» الوارد في سفر التكوين ٢١/٤، يتحول إلى «صحق» وصحق هي «ضحك» بالعربية، ثم هي «الضحاك» أو «الفياض»، وكلاهما اسم علم مشهور في جزيرة العرب قبل الإسلام. إذن يصبح «إسحق» هو الضحاك أو الفياض. فكيف تتضح المسألة تماماً يا سيدي «منى»؟! إن لم تكن تخميناً من التخمينات أو تصوراً «ضحاكاً» من التصورات؟!. الشيء نفسه يفعله الكاتب مع اسم «يعقب» (تكوين ٢٥/٦)، ليتحول إلى «عَقَبَ»، وفي العربية يجب أن تكون ـ هذه اليجب هي من تعبير المؤلف ـ عقبة أو «كعب» لأنه خرج من رحم أمه ممسكاً بكعب أو عقب أخيه. واسم كعب اسم مشهور عند العرب. (عليك أن تدقق كثيراً في التشابهات اللغوية، وأن تدقق أكثر في النتائج التي ينتهي إليها الكاتب).

(٣) «يوسف» في عرفه هو «سوفو» في الأكادية، «يزف» في الآرامية وفي المسند، ومن ثم لا يحتاج الأمر إلى خيال واسع ـ كما يدعي خيال الكاتب ـ لمعرفة أن الرديف العربي للإسم هو «يزيد» وصيغ أخرى منها «زيد» و«زياد» (ص ١١).

(٤) لم يكن «موسى» إسماً، إنما كان صفة أو كنية ـ على حد تصور الكاتب ـ في «مشه» بمعنى «يخلصني، ينتشلني، ينقذني» ورديفه العربي: منقذ، المنقذ، وهو إسم عربي مشهور. ويبحث أيضاً عن الرديف العربي للإسم المصري «مس» بمعنى «وَلَدْ» فهو «وليد، الوليد» وهو إسم مشهور في التراث العربي الجاهلي.

هنا لو أخذنا «موسى» بالعبرية أصبح «المنقذ» العربي. وبالمصرية أصبح «الوليد» العربي أيضاً. ولم لا؟!. يلعب على الدلالات، لا على الصوتمات.

(٥) «لقد كان غذاء الآلهة ـ البخور ـ العمود الأساس للطقوس الدينية في المعابد في المشرق العربي، ومصر وبلاد الاغريق والرومان. ورغم أن شجرة البخور تنمو على الساحل الصومالي، إلا أن رديفها اليمني كان ومازال نوعية أفضل» (ص ١٦). يفضل «زياد» البخور اليمني لا لشيء إلا ليثبت الجغرافيا الخفية لبني اسرائيل الذين كان للبخور في طقوسهم دور مهم في تغيير رائحة عفونة القرابين الحيوانية عند مذبح الرب. ثم يؤصل الكاتب الأمر عبر كلمة «نشيد الانشاد» و«ريح شلعقيك كريح لبنون» أي كرائحة اللبان وليس «لبنان» كما في ترجمة العهد القديم العربية (٤/١١).

لم يقل الكاتب ـ صراحة ـ في هذا المقطع أن أحداث التوراة وقعت في جنوب الجزيرة العربية وإن كانت كلماته الضمنية تعني هذا، فلو قال هذا عليه أن يعكس الأمر بالنسبة لجميع الشعوب التي ذكرها كالمصريين والاغريق والرومان. ربما عاشوا في عسير ونحن لا نعرف هذا الكشف الجغرافي الهائل؟!

(٦) ينطلق الكاتب بلا تحرز، فيقوم بتعريب أسماء عبرانية توراتية كثيرة منها «حنوك» سفر العدد ٢٦/٥ ـ ١١، أحد أبناء رأوبين، فيتحول لغوياً إلى منطقة الحنكة في تهامة، وكذلك «فلو» إلى ← فلوء

في قبيلة (الفي/ءل في)، في قرية بهذا الإسم في تهامة عسير. وكذلك «صفون» يصبح «آل صفوان»، «بنو صفوان» و«الصفيان» الحجازية. [القبائل نفسها يمكن أن تجدها في أي منطقة الآن في المغرب أو المشرق العربي]. ثم بالمنهج إياه نكتشف أن «سيف بن ذي يزن» هو حفيد «يعقوب»، حيث أن المفردة العبرية «ء ز ن» وردت في سفر التثنية ١٣/٢٣ . بمعنى (وَتَدْ)، وأحد أشهر ملوك «حمير» كان سيف بن ذي يزن/أذن، والذي طلب مساعدة الفرس ضد تهديدات الحبشة، ومن المعروف أنه كان حنيفاً. (زياد منى، ص ٢١). كما أن كلمة «يزن/أزن» العربية تشير إلى سلاح حديدي، وهو ما يفسر النسخة الآرامية من العهد القديم «الترجوم» (ز ين ء) والتي فهم أنها تشير إلى سلاح ما. (أين الجغرافيا المنسية؟!).

المهم أن الكاتب يستنتج في نهاية إنتقاءاته الدلالية: «لا شك أن البحث المعمق في هذه المسألة سوف لن يزيد معارفنا عن جذور بني اسرائيل في بلاد العرب فحسب، وإنما سيقود لفهم أكثر وضوحاً لأصول الحنيفية كمنحى توحيدي في جزيرة العرب قبل الإسلام. ومن المهم التذكر أن القرآن الكريم يصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان حنيفاً» (ص ٢١).

«أنظر التقابل:

١ ـ سيف بن ذي يزن ← حنيفي.
← (ء ز ن) عبرية.
← (ز ين ء) آرامية.
٢ ـ إبراهيم الخليل ← حنيفي.
← أبو اليهود.

وهو تقابل حل إشكالية أن «ذي يزن» كان ملكاً يهودياً حكم اليمن واستعان بالفرس لمواجهة الأحباش. أي أنه في عرف الروايات الشائعة، لم يكن مجرد حنيفي من الحنفاء وإنما كان يهودياً عاش في اليمن، وفي فترة متأخرة كثيراً عن مرحلة الجذور الأولى لبني اسرائيل، أو ما يمكن أن نسميه مرحلة «التميز».

(٧) يتضح أن الكاتب لا يتحدث عن الجذور فقط، وإنما عن التاريخ المتأخر أيضاً ـ كما ذكرنا ـ عندما يستشير العهد القديم «سفري القضاة وصموئيل الثاني» في بني مؤاب وبني عمون والأموريين، ويقول بأنه عُثر شرقي البحر الميت في النصف الثاني من القرن الماضي ـ مع أن البحر الميت ليس في عسير ـ على نقش طويل نسبياً يعود إلى «ميشع» ملك مؤاب، يخلد أخبار حروب ضد «عمرى» ملك اسرائيل وإبنه «أخاب». ويشير الحجر إلى «ء هـل جـد» أي «سبط جاد» الذين سكنوا أرض «عطروت». ويسجل النقش القرى التي سقطت وهي «قريت» ← القريات، وتقع في جبل بتهامة ـ على حد قول المؤلف. كما يذكر النقش موقع «عرعر» في وادي بيحان بسراة عسير، ومدينة «بصر» في محايل. و«حورنن» هي «خيران» أو «خيرين» في منطقة الطائف. ويقول «أما عطروت فهي بلا شك قرية «العطاردة» بسراة غامد» (ص ١٢).

هل بلغت قوة ملك مؤاب (شيخ قبيلة أو حاكم قرية بالتعبير الحديث) حداً عظيماً جعله يصل إلى

تلك المناطق الوعرة في عسير ويسيطر عليها، هذا إذا عرفنا أن النقش قد اكتشف عند البحر الميت وليس في عسير؟!!

إنّ الأمر لا يحتاج جهداً كبيراً لنقض مثل هذه المقولات اليقينية. والتفاصيل المذكورة في ثنايا الكتاب ترد ببساطة على مثل هذه التصورات «اللغوية البهلوانية» ولكن علينا الآن أن نجيب على مسألة مثل هذه التشابهات؟

إنْ قلّبت عدة صفحات للخلف ودققت في الرسم التشكيلي التاريخي الذي وضعناه لتصور تلاقح اللغات في المنطقة، لعرفت أن هذه الأعمال اللغوية يمكن إقامتها ليس بالنسبة للعبرية أو العربية المتشابهتين، وإنما أيضاً بين العربية والمصرية القديمة كما فعل قبله د. خشيم الذي تعرضنا لمنهجه السابق. ويستطيع أي باحث لغوي في لغات المنطقة أن يلعب في أصول الكلمات أو دلالاتها ليصل بنا إلى أي نتائج (فوق العقل)، تفقدنا التاريخ والجغرافيا واللغة أيضاً.

لا تحل لنا منهجية «الجغرافيا اللغوية» تلك ـ وإن كانت التشابهات قوية ـ عدداً كبيراً من المسائل المتعلقة بتاريخ بني اسرائيل الذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنطقة الجغرافية الواقعة في مسار الجيوش الزاحفة بين المراكز المهمة في ذلك العصر ـ مصر ـ بلاد الرافدين ـ الشام. وهذا كما قلنا كان السبب الأساسي في تكون النفسية الاسرائيلية والاستعانة بقوات خارج هذا الحزام إن أتاحت الفرصة ذلك كالاستعانة بالفرس، وكذلك المرونة والمخاتلة. بل إن التاريخ التوراتي ـ الذي يؤمن زياد منى بصحته عموماً ـ يتحدث في الأساس عن تاريخ تكوّن في هذه المنطقة المداس، ولا تستطيع «عسير» أن تفسر منه أي شيء حتى حدثاً واحداً من أحداثه. هنا يتعارض التاريخ ـ الذي يؤمن بصحته منى ـ مع الاستنتاجات اللغوية المتخرّجة على يديه.

علينا إذن أن نكون متواضعين في نتائجنا، فلا نحمّل الكلمة أكثر من دلالاتها الفعلية (المرجعية). فإن غمرتنا هي بدلالات فعالة، علينا إذن أن نبحث هذه الدلالات أو العلامات اللغوية في إطار تاريخي وليس في إطار لغوي محض قد يوصلنا ـ بانتقاءات معاكسة ـ إلى نتائج مغايرة كلياً لما وصلنا إليه.

قد توحي اللغة أحياناً بتشابه بعض الجذور، ولكن من يؤكد هذا الايحاء أو ينفيه سوى التاريخ أو الوثائق؟ فإن غابت الوثائق الدالة، هل تكفي بضع كلمات ـ أقول بضع أو بعض الكلمات لأنه ما من لغوي إلا واستخدم البعض فقط، ولم يتجاسر على تعميم الأمر على حالة لغوية كاملة معجمياً ونحوياً وصرفاً. وهي حالة لم يمتلىء منها حتى علماء «اللغات (السامية)» حتى الآن، بسبب الحيرة في تحديد جذور اللغة الأم التائهة في رمال الصحراء كما قلنا من قبل.

إنّ غياب الوثائق التاريخية يجعل الكثيرين من البحاثة، يلجؤون إلى هذه المنهجيات لسد الثغرة، لكنهم يحمّلون الأجزاء كليات غير قادرة على حملها إطلاقاً، مع أنه ليس من الضروري ـ بل ليس من الممكن ـ أن تؤدي الجزئيات وحدها إلى نتائج كلية، وهي معزولة عن سياقها أو المنظومة التي انوجدت فيها، كلغة في حالة شعب له تاريخ بين تواريخ أخرى خارجه. يرغمنا السياق على أن نبحث في اللغة ضمن شعب له تاريخ بين تواريخ أخرى خارجه، وهي عملية متشابكة لا يمكن أن يسد النقص

الوثائقي فيها، بعض الترميات اللغوية، ولا حتى بعض الترميات التاريخية.

نستطيع إذن أن نصل إلى نتيجة عامة جداً تقول بأن القبائل التي عرفت فيها بعد ببني اسرائيل، هي جزء من التاريخ القبلي للمنطقة المشرقية عموماً. وتميزت بحراك كبير سواء في صحراء مصر أو العراق أو الشام أو شبه الجزيرة العربية. ثم تركزت بعد الاستقرارات المؤقتة في حالة التمايز، في المنطقة الواقعة بين الفرات وسيناء وسوريا، ثم تشتتت بفعل التاريخ ـ بعد التمايز ـ لتكون مناطق الجذور تلك ـ القريبة على الأقل ـ مقراً لشتاتها سواء في فلسطين أو في العراق أو في مصر أو في شبه جزيرة العرب بما فيها اليمن. واختلفت الكتل المشتتة من مكان لآخر طبقاً لحساب التاريخ والجغرافيا، ولذا عرفنا يهوداً في الطائف وفي يثرب وفي اليمن وفي فلسطين وفي مصر وفي العراق وغيرها، كتناثرات سكانية لسبب أساسي أطلقنا عليه «التاريخ المداس» وعلاقته بفكرة الشتات والأسر والعبودية.. الخ(*).

إنَّ التفاعلات التاريخية التي نمت في فلسطين، ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمنطقة. ففي عصور التكون والاستقرار النسبي، كانت حركة التجارة بين فلسطين والعربية الجنوبية كبيرة، فقد «عثر على مواد كثيرة في مواضع متعددة من فلسطين استوردت من جنوب بلاد العرب، كما عثر في حضرموت على آثار تدل على أنها استوردت من فلسطين وبلاد الشام. وقد كانت حاصلات العربية الجنوبية هي من أهم السلع المطلوبة في فلسطين ترسل إليها عن طريق البر على ظهور الجمال»[1].

أما في حالة الصراع فقد يتغير الموقف. ففي أواسط القرن الخامس قبل الميلاد ـ كمثال ـ «أخذ العبرانيون ينظرون نظرة عداء إلى العرب، ويعدّونهم في الجماعات المعادية لهم..»[2]، وذلك بسبب هجمات القبائل العربية على دويلتي «اسرائيل» و«يهوذا». ويمكنك أن ترجع إلى إشارة تستقى منها دلالة التفاعل (الصراعي) بين بني اسرائيل وبين القبائل العربية[3]، حيث يقول «ثم ساروا من هناك تسع غلوات زاحفين على تيموتاس، فتصدى لهم قوم من العرب يبلغون خمسة آلاف، ومعهم خمسمائة فارس، فاقتتلوا اقتتالاً شديداً، وكان الفوز لأصحاب يهوذا بنصرة الله، فانكسر عرب البادية وسألوا يهوذا أن يعاقدهم على أن يؤدوا إليهم مواشي ويمدوهم بمنافع أخرى». بل ويمكننا أيضاً استقاء دلالات مهمة من نص ـ أياً كانت جذوره ـ يحدثنا عن حكم رجل غير يهودي «أدومي» ـ ربما عربي ويرجع البعض جذورهم إلى سكان جبل عسير ـ وكانوا يسمون الجبليين.. «على اليهود وذلك في حوالي سنة ٢٣ ق.م»[4]. وقيل إنه قد عين من قبل «يوليوس قيصر» في سنة ٤٧ ق.م. كحاكم على فلسطين، لخلق نوع من التوازن القبلي داخل فلسطين ليسهل السيطرة عليها.

(*) لا يمنع هذا، بالطبع، من تبني بعض القبائل العربية في الحجاز واليمن للدين اليهودي، كتفسير مكمل لفكرة الشتات.

(١) انظر د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مرجع سابق، ج٢، ص ٦٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١٩.

(٣) المكابيون ١٢/ ١٠ وما بعده.

(٤) جواد علي: المرجع نفسه، ص ٦٥٠.

كذلك لا يمكننا أن نتصور فلسطين ـ تاريخياً ـ خالية من سكانها، حتى وإن خضعت لحكم طائفة أو مجموعة من القبائل من داخلها أو من خارجها. بل إن أحد أسباب التفكك المهمة والدائمة داخل الدولة أو الدويلات التي تكونت يكمن أساساً في طبيعة التنافرات القبلية التي شكّلت مثل هذه الكيانات، كعامل من العوامل الداخلية التي لم تصمد أمام فعل العوامل الخارجية (شبه القدرية) التي تحكمت في تاريخ هذا الموقع الجغرافي.

إذا رجعت إلى «أعمال الرسل»[1]، لوجدت دلالة قوية عن مثل هذا الخليط القبلي، كمحصلة طبيعية أيضاً للموقع الجغرافي والتاريخي لفلسطين. فلنقرأ سوياً ما يلي: «وكان يهود رجال أتقياء من كل أمة تحت السماء ساكنين في أورشليم. فلما صار هذا الصوت اجتمع الجمهور وتحيروا، لأن كل واحد كان يسمعهم يتكلمون بلغته، فبهت الجميع، وتعجبوا قائلين بعضهم لبعض، أتُرى ليس جميع هؤلاء المتكلمين جليليين؟! (نسبة إلى الجليل)، فكيف نسمع نحن كل واحد منا لغته التي ولد فيها فرثيون وماديون وعيلاميون والساكنون ما بين النهرين واليهودية، وكبدوكية وبُنْتُس، وأَسيًّا وفريجية وبمفيلية ومصر ونواحي ليبية التي نحو القيروان والرومانيون المستوطنون يهود ودخلاء، كريتيون وعرب، نسمعهم يتكلمون بألسنتنا بعظائم الله. فتحير الجميع وارتابوا قائلين بعضهم لبعض ما عسى أن يكون هذا؟ وكان آخرون يستهزئون قائلين إنهم قد امتلأوا سلافة».

ألا يؤكد هذا النص طبيعة فلسطين كمحطة لكل مخلفات الجيوش الآتية والرائحة من ثقافة وديموغرافيا وغيرها، وكتعبير حاد عن ظاهرة الحمل التاريخي، التي أفردنا لها فصلاً سابقاً؟ وقد يقودنا هذا إلى طبيعة «الطبخة» التي تمت في هذه المحطة والتي قدمتها اليهودية، لتقدم للعالم من جديد المسيحية، والتي على نارها قام الإسلام كصياغة جديدة للحالة القديمة. وكانت بيت المقدس القبلة الأولى للمسلم كرمز لا يمكن إهماله ونحن ندرس (الظاهرة الفلسطينية). ويعكس القرآن ذلك وهو يقول: ﴿قل آمنا بالله وما أنزل علينا، وما أنزل على إبراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم، ونحن له مسلمون﴾[2].

نعود إلى تشابه الأسماء من ذلك المنظور التاريخي، سواء الأسماء الجغرافية أو أسماء الأشخاص مع أسمائهم القديمة ـ مكاناً أو شخصاً أو كياناً ما ـ والتي انتقلت معهم إلى شتاتهم في شبه الجزيرة العربية أو جاءت معهم إلى ذلك الخليط السكاني في فلسطين.

في فكرة الجغرافيا اللغوية ينام المنهج النزوحي نفسه الذي اعتبر جزيرة العرب خزاناً للشعوب القاطنة في المنطقة، وربما في العالم على حد تعبير بعض المبالغين[3].

لكي نتفق مع المؤلف علينا أن نتفق معه في جزئية حول جذر من جذور، وليس حول الجذر الأساسي، أي جذر من جذور تكوّن ما عرف ببني اسرائيل. وقد نجد معه في بعض الكلمات جذوراً

---

(١) الإصحاح، ٢/ ٥ ـ ١٣.

(٢) آل عمران، ٨٤.

(٣) سنتعرض بالتفصيل للمنهج البدوي في التأريخ في الفصل القادم.

جغرافية قديمة وليس الجذر الجغرافي الأساسي، لأنهم كما كررنا مراراً تشكلوا من عجينة أو خليط قبلي سكن المنطقة كلها. ولهذا نتفق معه في أن اليهود ليسوا عرقاً متميزاً كما يُحبون أن يُسمّوا «ببني اسرائيل» بالمعنى الاثنولوجي، وكما تحاول الصهيونية الحديثة أن تسقط مفاهيمها السياسية المعاصرة على تاريخ قديم. بل ويمكننا أن ندعي بأن التمايز العرقي اليهودي هو أقل التمايزات العرقية بالنسبة للشعوب الأخرى، عكس فكرة النقاء العرقي اليهودي السائدة، وذلك بسبب التاريخ الارتحالي الدائم وحجم التخليط الهائل والتلاقحات الكبرى التي تمت في مراحل التكون، وبعدها مراحل الشتات التي تداخلت مع شعوب أخرى كثيرة. ولذا نرى اليهودي الآن من ناحية الخصائص الجسمانية يختلف من مكان لآخر، فلا يمكننا أن نجمع خزر روسيا مع الفلاشا في عرق واحد وإن جمعهما دين واحد. وهي بديهية نضطر كثيراً أن نتعرض لها في زمن تضيع فيه البديهيات.

إنها الحالة الدينية الإسلامية نفسها التي تجمع خليطاً شعوبياً كبيراً، ومن ثم لا نستطيع أن نفهم مضاهاة العربية بالإسلام، أو الحديث عن الأمة (أو القومية) الإسلامية، سواء من الناحية السياسية أو العرقية.

الفصل السادس

تأملات في كتابة التاريخ (العربي) القديم بين نموذجي ابن خلدون وتيزيني(*)

مدخل:

خلال إعادة قراءتي لمقدمة ابن خلدون، رجعت إلى مشروع رؤية جديدة للفكر العربي للدكتور طيب تيزيني[1] فظهرت تساؤلات أو تأكدت تساؤلات كنت قد مررت عليها سريعاً في كتاب «جذور القوة الإسلامية: قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية»[2]، لأن طبيعة الموضوع الذي تناولته دراستي، جعلتني أتجاوز أبحاث المناهج التاريخية تفضيلاً، لكنني كنت قد أكدت على عدة اشكاليات تواجه من يتصدى للتاريخ العربي الإسلامي تصدياً نقدياً:

الإشكالية الأولى: في كمية الزوائد الأسطورية والاضافات الخيالية لتاريخنا، وهي عملية ارتبطت بمرحلة لم تكن المناهج العلمية التاريخية قد ظهرت بعد، أو أن علم التاريخ الذي نعرفه الآن قد ساد باعتباره علماً، فانضاف إلى الأحداث ما يتبع (غريزة الخرافة) ـ إنْ صح التعبير ـ من روايات وحكايات واعتقادات قديمة أو جديدة، ولعب الخيال فيها دوراً كبيراً، ولعبت الرؤية الايمانية أيضاً الدور نفسه. وكذلك فعلت فعلها محدودية الآثار المكتوبة أو المنقولة حتى اتسعت الكتابة وحركة التسجيل فيما بعد.

الإشكالية الثانية: التتابع اللاتاريخي لحركة الزمان العربي، ونقصد هنا أن التتابع يتم كثيراً بشكل مصطنع، فما إنْ تجد (فراغاً تاريخياً) حتى يتم ملؤه بروايات لا يمكن الاعتماد عليها، وهي روايات تجعل الباحث يقف حائراً أمام تلك الانقطاعات الشاذة، التي يتم وصلها بجملة أو حكاية أو بتفسير مطمئن، دون نظرة نقدية فاحصة، وذكرنا أمثلة من السيرة النبوية، وأمثلة كثيرة عند تعرضنا

(*) في الأصل دراسة منشورة في مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، العدد ٥/٦ ـ ١٩٩٢، ص ٤٢.

(١) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، ج٢، الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى، دار دمشق، ط١، ١٩٨٢.

(٢) عبد الهادي عبد الرحمن، جذور القوة الإسلامية: قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

لتاريخ ما قبل الإسلام، وهي إشكالية ترتبط بالإشكالية الأولى في بعض جوانبها.

وقادت هذه الإشكالية كثيراً من الباحثين في العصر الحديث إلى إعمال العقل لنقص الوثائق وتناقض الروايات فسقط منهم من سقط في مزالق الشطط أو الاطلاقات الأيديولوجية، أو في سرير الاستنامة والتصديق المطلق. إن عدم دقة التواريخ وترتيب الحوادث، بل واهمالها وتناقضها في كثير من الأحيان، ارباك كبير لعملية التأريخ، لأن الفرز والغربلة قد ينهك الباحث في أكوام لا حصر لها من الغث والثمين، فلا يخرج من هذه الغربلة، إلا وقد أنهكته تلك الحالة فلا يرى شيئاً خارجها.

الإشكالية الثالثة: هي في الذين يؤرخون للتاريخ العربي القديم أو الوسيط من الدارسين العرب، والذين بدأوا متأخرين كثيراً عن حركة الاستشراق بحكم ظروف تاريخية واجتماعية مختلفة. فالحركة النقدية التي تحاول أن تحفر لها خندقاً في عملية التأريخ، هي حركة حديثة نسبياً، اعتمد كثير منها على ما تركه المستشرقون من تراث. ولم تقم مدرسة عربية في التأريخ، تستطيع أن تضطلع بالمهمة كاملة بحكمة مسؤولية التغيير التي تقع على (أصحاب البيت). أما الحركة التقليدية فاكتفت بلوك ما ورثته من أوهام، ولم تتعود على قبول الاستنتاجات والشكوك، وقد عاشت الروايات في (ضمائرهم) وآمنوا بها، بل ومثلت جزءاً أساسياً من تركيبتهم الإيمانية. وهذه الحركة تتعامل مع التاريخ باعتباره كاملاً ونهائياً ولا يحتاج إلا إلى الترديد.

ومن إعادة قراءتي ظهرت إشكاليتان أخريان يمكن أن تضافا إلى تلك الثلاث، وهي في الحقيقة يمكن أن تستشف من كل واحدة منها، وهي إشكالية المنهج في معالجة التاريخ العربي سواء قبل الإسلام أو بعده. وقد تعرض لها كثير من الباحثين[1] وهي تعني إجمالاً، كيف يمكن إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي كتابة علمية نقدية؟. وهي حاجة ضرورية، ليس على مستوى معالجة الموضوعات التاريخية فقط، بل وبمجمل التراث العربي الإسلامي. وقد تصدى كثيرون لهذه المسألة بامكانيات مختلفة مثل د. جواد علي في تاريخ العرب قبل الإسلام، وأحمد أمين في عصوره الإسلامية، وطه حسين وجرجي زيدان وفيليب حتي، وكثيرون غيرهم.

أما ابن خلدون فقد كان سبَّاقاً في الوقوف أمام ما تركه المؤرخون، فلم يقبل بكل شيء، واعتمد الشك أداة للكشف والفصل، فيقول في مقدمته: «ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من تمحيص النظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها في الانتقاء والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. . . ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً، الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والجرح. ومنها الذهول عن المقاصد. . ومنها توهم الصدق، من جهة

---

(١) انظر د. رضوان السيد في نقده لتيزيني: «بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق» ص ١٥٥ من كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الحداثة ١٩٨٠. وانظر أيضاً كتاب تيزيني: في الفكر العربي. . وأيضاً مجلة دراسات تاريخية ندوة كانون الأول ١٩٧٧ «حول مشروع كتابة تاريخ العرب». جامعة دمشق.

الثقة بالناقلين. . ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس لأصحاب التجلة والمراتب. . ومن الأسباب. . وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل بطبائع العمران. فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال. . وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها وتؤثر عنهم، كما نقله المسعودي عن الاسكندر. . . وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. . »[1].

ونعتقد أن ابن خلدون هو أول من حاول (علمنة) التاريخ العربي، فكان أن صفى الحوادث من الخرافات والأساطير لأنها تتعارض وطبائع الأحوال، وكشف علل الميتافيزيقا في عملية التاريخ، ثم ربط الحوادث بقانون التطور الاجتماعي، والتغيير، فربط علم الاجتماع بعلم التاريخ، ووضع الاثنين في مواجهة جدلية ـ بالمعنى العمراني الخلدوني ـ لكي لا نتهم بأننا نقلنا ابن خلدون نقلة تاريخية، فأضفينا عليه المناهج الجديدة إضفاء، دون اعتبار للحظة الزمانية والتاريخية التي عاش فيها ابن خلدون نفسه. وسنعود مجدداً لبحث الإشكالية المنهجية خلال صفحات هذا الفصل.

وقد حاول طيب تيزيني في مشروعه لتأريخ علمي للتاريخ العربي القديم أن يقوم بخطوة منهجية نقدية، ليست إلا مدخلاً لاستقصاء وصوغ موقف بنائي من التاريخ، أي إعادة بناء ورسم حدود هذا التاريخ، ليس بوصفه حقيقة مطلقة، وإنما بوصفه فرضية في البحث التاريخي، وهو يطمح من وراء ذلك أن تكون فرضيته فرضية علمية من موقع البحث العلمي في التاريخ العربي القديم أولاً، ومن موقع مقتضيات منهج البحث العلمي المعاصر ثانياً[2].

وعندما دخل إلى معمعة فرضيته، وجدناه حائراً متردداً بين فرضيات متعددة حول تحديد مفهوم «العرب» من «اللاعرب»، ورأيناه يميل إلى تعريب المنطقة من المحيط إلى الخليج ـ جغرافياً ـ قبل الإسلام، واعتمد في ذلك على مراجع تؤيد هذه الفرضية وأخرى تعارضها. وأثناء محاولة تحديده للمصطلح بانت إشكالية خامسة هي إشكالية التوصيف الدقيق. وهي إشكالية حقيقية تواجه العلوم الإنسانية بقسوة أكبر من العلوم الطبيعية، ألا وهي التقاط المصطلحات العلمية الدقيقة ـ متناهية الدقة ـ أو توليدها واكتشافها. فطيب تيزيني مثلاً يرفض مصطلح (السامية) باعتباره توصيفاً دينياً أسطورياً ورثناه من التراث التوراتي، لكنه رغم ذلك لم يستطع تجاوزه، وظل يستخدمه بمعناه المجازي أو المتعارف عليه ويقول: «وإذا عدنا إلى موضوعة الجنس والعرق واستخدمناها في هذا السياق فإن اعتراضاً آخر سينتصب أمامنا، وهو ما شأن الساميين بالحاميين، من حيث هما مجموعتان جنسيتان متمايزتان؟! بالطبع لسنا من السذاجة بحيث نقبل في حال اعتقادنا بوجود أجناس وعروق صافية نقية بإجابة من النوع اللاتاريخي التعسفي التالي: إنهم يمثلون مجموعتين تنحدران من الأخوين سام وحام. . » ثم يبرر استخدامه للمصطلح قائلاً «ونحن إن استبقينا مصطلح (السامية) فإنما نفعل ذلك

---

(١) مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار العودة، ١٩٨٨، ص ٢٧.

(٢) طيب تيزيني: المرجع السابق، ص ٣٤، ٣٥.

بمعنى معين للتعبير عن مجموعة من اللغات التي تشترك فيما بينها بجملة من الخصائص، ولكننا لا نتوقف عند هذه الخطوة بل نتجاوزها بخطوتين أخريين، الخطوة الأولى في استقصاء، ومعالجة وقنونة ما ينطوي عليه ذلك المصطلح من تجسيد بشري اجتماعي واقتصادي وسياسي وثقافي، أي ما يستند إليه من مقومات تاريخية وإثنوجرافية أنتولوجية محددة. أي أن البحث في الساميين سيكون بحثاً في التكوينات التاريخية للشعوب المنضوية تحت هذا الإطار. أما الخطوة الثانية فهي رفض النظر إلى السامية من منظور لغوي فقط وإنما من منظور اثنوجرافي وأنتولوجي تجدد على واقعة التقاء بين الشعوب السامية والحامية والبربرية، وأوجه الالتقاء والتطابق بينهم»[1].

وهو هنا يأسر المصطلح لكي لا يفلت منه. فرغم رفضه له كحالة وكلغة، إلا أنه لم يملك مناصاً من أن يتبعه، لأنه ـ في نظره ـ لا بديل عنه، أو لأنه في الحقيقة يسوغ له رؤيته التي ستتعرض لها ـ حينما نكتشف بأنه قد (عرّب) كل الساميين والحاميين والبربر، أو حينما يميل إلى ذلك في صفحات أخرى من كتابه.

يقول في ذلك طه حسين: «وفي الحق، إنَّ البحث الحديث قد أثبت خلافاً جوهرياً بين اللغة التي كان يصطنعها الناس في جنوب البلاد العربية واللغة التي كانوا يصطنعونها في شمال هذه البلاد، ولدينا الآن نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف في اللفظ وفي قواعد النحو والتصريف أيضاً. . . فالرواة يحدثوننا أن الشعر تنقل في قبائل عدنان وكان في ربيعة ثم انتقل إلى قيس ثم إلى تميم، فظل فيها إلى ما بعد الإسلام. . ونحن لا نستطيع أن نقبل هذا النوع من الكلام إلا باسمين، لأننا لا نعرف ما ربيعة وما قيس وما تميم معرفة علمية صحيحة، أي لأننا ننكر أو نشك على أقل تقدير شكاً قوياً في قيمة هذه الأسماء التي تسمى بها القبائل وفي قيمة الأنساب التي تصل بين الشعراء وبين أسماء هذه القبائل. ونعتقد أو نرجّح أن هذا كله أقرب إلى الأساطير منه إلى العلم اليقين. . فالبرهان القاطع قائم على أن اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس إلى عدنان وقحطان، يعترف القدماء أنفسهم بذلك ويثبته البحث الحديث. .»[2].

وفي كتابه في الأدب الجاهلي يورد طه حسين نصوصاً مختلفة من اللغات التي سادت شبه جزيرة العرب، ليؤكد تلك الحقيقة.

وإنْ تحدثنا عن المنهج العصبوي لاكتشفنا أن الصهيونية تستخدم هذا المنهج عندما تؤكد العرق النقي لليهود، وتبني على ذلك الوهم، دولة من تجمعات إثنية مختلفة فيها الأبيض والأحمر والأسود والأسمر، وتحيي لغة قديمة وتحدِّثها وتحاول أن تصنع مجتمعاً من تلك التجمعات، وها هو سوكولاو يقول: «لا توجد أجناس نقية نقاوة مطلقة، ولكن اليهود نسبياً هم بدون أدنى ريب أنقى عرق بين جميع أمم العالم المتمدنة»[3](*).

---

(١) المرجع السابق نفسه، ص ٤١.

(٢) طه حسين: في الأدب الجاهلي، ص ٨٢ ـ ٩٤.

(٣) Sokolow. N.: *History of Zionism*. London, vol.1, p.189.

(*) يقول بيتار «ليس هناك سلالة يهودية، إذا أنت طلبت من أحد علماء طبائع الإنسان أن يرسم لك ولو ببعض الخطوط =

إن الحديث عن القومية العربية بمفهومها الأيديولوجي شيء، وعلم التاريخ شيء آخر. وإنّ كان الإسلام قد عرّب كل المنطقة الواقعة من المحيط إلى الخليج، فيكون من المشروع حالياً - أيديولوجياً وعلمياً أيضاً - الحديث عن الوحدة العربية بحكم عدة آلاف من السنين تشكلت فيها ثقافة واحدة ولغة واحدة، وتاريخ مشترك، وبحكم بناء المستقبل وتحريره من أي تبعية. أما علم التاريخ وخاصة التاريخ القديم لهذه المنطقة والأخص فيه تاريخ ما قبل الإسلام فيقتضي مِنّا الابتعاد كلياً عن (المنهج العصبوي) باعتبار أنه بقدر ما يبتعد العلم عن الأيديولوجيا، بقدر ما يجد أرضه الحقيقية واكتشاف أدواته الفاعلة. وسنعود إلى تفصيل هذه النقاط فيما بعد.

حول مظاهر الميكانيكية في التأريخ

لقد رصدنا ست ظواهر يمكن أن تقع تحت هذا العنوان وهي:

أولاً - الانتقائية:

إنّ الحديث عن نظرية النزوح، قد يعني الحديث عن الحركة، لأن في النزوح انتقالاً، وبعد الانتقال تواصل أو صراع أو الإثنان معاً، وبعد الانتقال تلاقح ثقافي ولغوي وسكاني وبيولوجي، وهي كلها عمليات غليان متواصل. فماذا تعني السكونية إذن، إن كان كتبة التاريخ نزوحيّي النزعة؟!

السكونية هنا تعني إطلاق الحقيقة وتعميمها دون رصد لتفاعلاتها، وهي مشكلة منهجية، وهي أيضاً مشكلة تخص ما خلّفه الأقدمون من وثائق وآثار. فالمؤرخ قد يستخدم عدة منهجية جاهزة سلفاً، ثم يحاول تطويع الحوادث لا لإثبات صحة هذه الوقائع من عدمها، وإنما لإثبات متانة عدته المنهجية. ومن هنا يقف التاريخ ساكناً في انتظار شيخ الطريقة، الذي يأتي فينقب، وعندما ينقب يختار ذلك الموقف ويهمل تلك الحالة. ينتقي هذه الواقعة، ويزورُّ عن الأخرى، وفي جعبته الميزان الجاهز يقيس به التطابق، فيضطر كثيراً إلى أن يهمل حوادث مهمة وفعالة لأنها لا تتماشى ومنهجه، وربما يختار توافه الأمور والتي قد لا تكون لها أية قيمة فيبني عليها نتائج ويقيم عليها بناءه الأيديولوجي. وربما يقف لنا سائل فيقول: أوليس ابن خلدون بهذا المعنى انتقائياً؟، لأن طبائع الأحوال هي ميزانه الذي يقيس به الوقائع؟ ولأنه لم ينقِّ تماماً منهجه من الميتافيزيقية عندما تعرَّض للعمران البشري وعلومه؟.

= الرئيسية، صورة عن السيماء السلالية الحقيقية التي تميز اليهود، لأحرجته بهذا الطلب. هل يجب أن يميز هذا النموذج اليهودي بجمجمة طويلة أم قصيرة؟ بقامة مرتفعة أم منخفضة؟ بشعر أشقر أم أسمر؟ وهل يجب أن يميزه بذلك الأنف اليهودي الكلاسيكي الذي طالما وضع به المصورون رسوماً هزلية؟ «لا شك أن اليهود يؤلفون طائفة دينية واجتماعية، ولكن عناصر هذه الطائفة تختلف كل الاختلاف». ويقول بروتيز «إنّ يهود رومانيا وأوكرانيا وبولونيا ليسوا في معظمهم سوى سلافيين أو تتريين، بالرغم من أنهم اكتسبوا - بدون علم منهم تقريباً - السيماء الجسمية والاجتماعية والزي والأساليب الخاصة بإسرائيليي فلسطين، كالأنف المعقوف والمعطف الأسود الطويل، والشعر المدلى على جانب الوجه. لقد تهودوا منذ نحو ألف سنة بتأثير الضغط العسكري والسياسي الذي أوقعه عليهم الخزر، وهم أقوام طورانيون كانوا قد تهوَّدوا سابقاً، بعد أن مدّوا سلطانهم على إمبراطورية الدنيبر الكبرى من القرن الرابع حتى القرن العاشر الميلادي». (انظر ص ٢٠١، ٢٠٢ من كتاب مدخل إلى السوسيولوجيا، مرجع مذكور).

إن قياس الحالة الخلدونية على حالة العلم المعاصر سيكون افتراءً لا مثيل له، لأن المهمة الفذة التي قام بها ابن خلدون تتمثل في تنقية التأريخ من عدة أوهام في الوقت نفسه، وهم القدم ووهم الخرافات ووهم التصديق المطلق ووهم الاطمئنان إلى أصحاب التجلة ووهم سيرة الكبار، وربط كل ذلك بالواقع الذي عاشه واستلهمه بذكاء فاق عصره وما زال متفوقاً على كثيرين من عصرنا. أما ميتافيزيقاه بشأن القضايا الدينية، فهو أمر لا كان ابن خلدون ولا غيره بقادرين على تخطيه وإلا فقدوا صلتهم بالواقع الذي يستشرفونه في أعمالهم. ولا نستطيع إلا أن نورد قولاً للفيلسوف الحبابي وهو يتحدث عن شخصية الفارابي: «لقد كانت مسائل الله والإيمان مسائل جوهرية في عهده، بل بعداً من أبعاد الشخصية الإسلامية أفراداً وجماعات، من هنا اكتسبت الواقعية، واستحبت الانتساب المشروع إلى الموضوعات العلمية..»[1] وهي استعارة للقياس تنطبق أيضاً على حالة ابن خلدون.

نعم، لقد تعامل ابن خلدون مع التاريخ باعتباره مكوناً من وحدات مغلقة أو دائرية، ووضع شرطاً فعالاً لقانون الصعود والانحلال، هو شرط العصبية كحكم لمسألتي البداوة والمدنية. وهو في الحقيقة كان يحاول أن يضع يديه على لحظة تاريخية مرت بها منطقتنا، كان يعاد فيها إنتاج الأنماط القديمة بشكل دوري، أو عبر دورات مدٌ وجزر، فميزت هذه اللحظة مجمل التطورات التاريخية في النمط (الخراجي) الذي شكلت فيه الدويلات أو الأمبراطورية العربية مرحلة من مراحله.

يبدو ابن خلدون هنا انتقائياً للحظة تاريخية عمم قانونها على مجمل تاريخ البشر، في قوانين أو مطلقات تصور أنها صالحة لكل عصر ولكل مكان. بالطبع لم يكن ابن خلدون يمتلك في ذلك العصر وعياً بالتغيرات أو التنبؤات العالمية، التي كانت تحتاج لعدة قرون بعد زمنه، لقلب (النظام) العالمي القديم. وهو معذور في هذا لأنه ابن عصره أولاً ـ رغم تفوقه المنهجي ـ وثانياً، لأن هذا العصر نفسه ظل يدور في (حالة) واحدة، أو يتغير ببطء شديد غير محسوس على مدى خمسة عشر قرناً تقريباً. ولذا لن تكون المقارنة غير ذات جدوى بين ابن خلدون وكوندورسيه مثلما فعل ذلك د. الجابري[2] في توصيفه لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون بفلسفة «التراجع» بينما وصف فلسفة تاريخ مفكري أوروبا في القرن ١٨/١٩ بفلسفة «التقدم». ووضع مقارنة بين عزلة ابن خلدون، وعزلة كوندورسيه (١٧٤٣ ـ ١٧٩٤ م). عزلة ابن خلدون ـ في رأيه ـ أنتجت تراجعاً تم تحت وطأة (انتقاص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدور والقبائل وتبدل الساكن.. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة)، بينما أنتجت عزلة كوندورسيه آمالاً كبيرة لأن (مسيرة الانسان نحو الكمال لن تعرف حداً ولا نهاية، إلا مع اختفاء الكرة الأرضية التي أسكنتنا الطبيعة عليها) ـ على حد قول الجابري.

الأمر مفهوم، لأن كوندورسيه جاء في عصر النهضة الصناعية، وانتصار الرأسمالية وقيام الدول القومية في أوروبا. وبدأت تهز العالم التطورات اللاحقة والمد الصناعي والثقافي والمدني الجارف، بينما

---

(١) انظر محمد عزيز الحبابي: ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال. ١٩٨٨، ص ١٨.

(٢) د. محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٩، ص ١١٧، ١١٨.

ظل عصر ابن خلدون في مكانه قابعاً في ظل نمط اجتماعي واقتصادي تجمّد وتعفّن. هذا النمط الذي لا تزال آثاره القديمة ـ أو قل أشكاله ـ تفعل فعلها حتى الآن فينا بهذا القدر أو ذاك، رغم انجرافنا لمنظومة الرأسمال العالمي، على جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. وربما يفسر هذا ـ لحد كبير ـ وطأة «السلفية» على كل حياتنا، والسلفية بمعنى ما لا تنتمي للمجال الثقافي فقط، بل تتعداه لأساليب الحكم والعلاقات الاجتماعية. . الخ.

يمكننا إذن أن نحصر الانتقائية في تصور مسبق لحركة التاريخ كشرط أول، ثم اختيار ما يوافق هذا التصور ثانياً، ثم وضع قوانين عامة وفق التصور والاختيار، على مجمل التاريخ ثالثاً.

الانتقاء هنا ليس عملية العزل العلمي المعروفة، التي تفصل الجزء عن نسقه لتراه بشكل أوضح وفي جميع حالاته، ثم تراه مرة أخرى في إطار نسقه أو منظومته. أمّا الانتقائية فلا ترى الأنساق أو المنظومات الكلية التي تدور الجزئيات في أفلاكها، وإنما ترى متناثرات فقط ـ غالباً من أنساق مختلفة ومتناقضة ـ فتلملمها وتضع لها نسقاً أو صيغة قسرية مسبقة في التصور، أو تضعها كما هي دون نسق، ويتم إخضاعها لمجموعة من التصورات. فعندما «يصف المؤرخ حدثاً ما، ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير، يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً أو بتفاهته مسبقاً، ينبغي أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً، يوماً بعد يوم وعملاً بعد عمل، وحكماً بعد حكم. دون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة التامة القارة. كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه، وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لا نهاية، وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب ذاته. (وهذا المبدأ أو الافتراض الفلسفي يناقضه مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة، لا يعدو هو نفسه أن يكون مجرد افتراض). فالافتراض هو أساس النزعة التاريخانية والديمقراطية والعلم الحديث»[1].

نعود لنقول بأن عمليات التأثر «أي التفاعل في جدله وامتداده» قد حدثت بين الشعوب، ولكن لم يقل لنا أحد بالتفصيل كيف تم هذا التفاعل دينياً وثقافياً ووجودياً وعرقياً، وآثر الجميع السكينة، ومن لم يؤثرها بدأ يفتش عن أصل وعن فرع. الأصل دائماً عرقي والفرع دائماً وافد. فما دامت الفرضية أن بلداً ما، هو مجرد إناء، فهذا الإناء كان لا بد فارغاً، ثم ملأه الآخرون، ويبدأ الانتقاء من التاريخ ومن اللغة ومن العرق لاثبات الأولوية والأصل المنبع، وتتوه عمليات التأثر، كعمليات دينامية بين عرق وعرق، ولغة ولغة، وعادات وعادات، وثقافات وثقافات، ويبتعد التنقيب عن الأساسي لينكش في الهامش الذي ربما لا أساس له، أو ربما اختُرِع اختراعاً لتأكيد حالة الوهم الذي دائماً ما يبنى على قول مأثور أو جملة منقولة.

ثانياً ـ غياب الجدل العكسي:

إنّ الجدل العكسي في كل عملية تأريخية يكاد يكون مفقوداً، أي أن التاريخ في عرف المؤرخين يمشي دائماً في اتجاه واحد وإن حمل في ممشاه عناصر التغير. فلو قلنا مثلاً، إن البدايات كانت بدايات تعدد سارت في اتجاه توحد، لم نرصد الحالة المناقضة من التوحد للتعدد. فالعرب في شبه الجزيرة كانوا

---

(١) انظر د. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص ٩٣.

قبائل متعددة وحّدها الإسلام وانتقلوا من التعدد اللغوي إلى لغة قريش التي سادت، أي إلى الوحدة اللغوية. ومن التعدد الديموغرافي والجغرافي إلى وحدة الدولة المركزية. نجد هنا اتجاهاً واحداً يسير في خط مستقيم لا يتشعب ولا يتراجع. فإن أخذنا الجدل العكسي، لا بد لنا من الحديث عن تحول السيادة إلى تشعب، والوحدة إلى تعدد، والدولة إلى دويلات، والتكتل السكاني إلى تناثرات قبلية أو عشائرية ـ ليس بمفهوم القبيلة القديم ولكن بمفهوم ثقافة القبيلة ـ إن كانت القبلية قد اختفت حقاً، وبمفهوم الروح القبلية السائدة قبل الإسلام.

إذا أخذنا المثل الأخير وفصّلناه بعض الشيء، قد نصل إلى ما نريد توضيحه، فنقول بأن الدعوة المحمدية، كانت تتجاوز القبيلة باعتبارها دعوة للبشر كافة. هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية، فقد أدت الصراعات وحركة التاريخ إلى اخضاع القبائل وإنشاء دولة مركزية واحدة، فكان تجاوز الحالة القبلية تجاوزاً نظرياً وعملياً في آن واحد.

فإذا سكتنا عند هذا الحد، فقد تبعنا اتجاهاً ميكانيكياً واحداً، وان تبعنا الاتجاه المقابل، علينا أن نقول بأن عدة سنوات (حوالي ثماني سنوات أو عشر على أكثر تقدير) بعد الهجرة، كان النبي محمد قد أخضع شبه جزيرة العرب كلها وجهز جيشاً لغزو الشمال. فهل كانت هذه السنوات القليلة كافية لإلغاء القبيلة إلغاء نهائياً؟! إنّ المناهج الايمانية تقول هذا في كل تعرضاتها للتراث.

وللتدقيق ندّعي، بأن الحالة القبلية والغاءها سيكون تعبيراً غير دقيق من الناحية العلمية، وسيكون من الأدق القول بتجاوز حالة القبيلة إلى حالة أكثر رحابة واتساعاً، لأن الحالة القبلية ظلت قائمة ومستمرة في عمق هذا التجاوز حتى الآن، ولم يكفِ أكثر من ألف سنة لالغائها رغم تطور الدولة الحديثة.

إن التجاوز ظل حالة من المهمات الأكثر الحاحاً ساعتئذ، في مسيرة الصراع وقصر الزمن (أو قل انعدام الزمن التاريخي)، لأن إلغاء حالة يقتضي تغييراً شاملاً في كل البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسكانية وهي عملية تحتاج لأحقاب زمنية وثورات، لم يستطع حتى الآن (عصر النهضة) أن يفتت صلابتها بحكم تخلفنا اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، ولا يكفي في هذه الحالة حديث شريف كقول النبي محمد: «ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية». ولا يكفي رأي لقائد أو لجملة من الجمل لإحداث التغيير. ونستطيع أن نقول باختصار بأن العرب دخلوا الفتوحات (قبائل قبائل)[1]، فقد «استغل الإسلام النظام القبلي في الفتوحات المتعددة، فقسم الجيش إلى وحدات على أساس قبلي. واستوطنت بعض القبائل البلدان المغلوبة على أمرها على الأساس نفسه. وأطلق المسلمون على حروبهم اسم «غزوات»، أما الداخلون في الدين من الشعوب المقهورة فسموا «الموالي» ـ والمولى في الأصل هو من يلتحق بإحدى القبائل عن رغبة في نفسه فيصبح أحد أفرادها. وظلت هذه المميزات غير المستحبة ـ أي مميزات الفردية المتناهية والعصبية القبلية ـ ترافق

---

(١) أما الحديث عن الجانب الطبقي للدولة الإسلامية فقد أوضحناه في دراستين نشرتا في مجلة دراسات عربية، بيروت، دار الطليعة، حول تكوّن الدولة الإسلامية ١٠/١٩٨٩، والتراث العربي الإسلامي ١٠/١٩٩٠.

الخلق العربي حتى بعد الإسلام، فكانت من أهم عوامل الضعف والانحلال التي طرأت على الدول الإسلامية المختلفة»[1].

وهذا ما نقصده بالتجاوز، أي الخط المعاكس الذي قد يبدو حركة أحادية الاتجاه في حركة مضادة أحادية أخرى:

← الغاء القبيلة

تجاوز القبيلة →

علينا إذن أن نفرع في الاتجاهين لكي نلغي وضعية السكون.

الاتجاه الأول اتجاه إلغاء، ولكن فيه من القبلية الشيء الكثير. فرغم توجه الدعوة للناس كافة خارج إطار العشيرة الأقربين إلا أن الدفاع عن محمد في شِعب بني طالب، كان دفاع قبيلة عن ابنها، وكذلك كانت استعانة النبي محمد بعمه العباس في اتفاقه مع الأنصار في مكة قبل الهجرة وكأنه كان حلفاً قبلياً. «وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه أجرى الأمور على مستقر العادة»[2] على حد قول ابن خلدون في مقدمته. وكذلك كان للصراعات القبلية داخل الجزيرة دور في التحالفات واكتساب عناصر القوة كعداء خزاعة لبكر، والأمثلة كثيرة يمكن الرجوع إليها في كتابنا عن تاريخ الفترة المحمدية. وهذه مجرد أمثلة كتفرعات من حالة رئيسية.

أما أمثلة الاتجاه المعاكس وهو حالة (اللاإلغاء) أو (التجاوز)، فنجدها مثلاً في حالة الردة أيام أبي بكر، وفي صراعات السلطة بعد موت النبي محمد، من سقيفة بني ساعدة حتى تفتت الدولة الإسلامية إلى دويلات صغرى.

وداخل كل تفرع تفرعات لا تنتهي إلا وتدخل كل بيت، بل كل نفس. وحول هذه التفرعات عناصر خارجة عنها تمدها بمحتواها وتؤكد وجوديتها كالحالة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتاريخية والدينية وهلمجرا.

ويرصد ابن خلدون قانون التطور التاريخي في مقدمته فيقول: «فقد زلت أقدام كثير من... المؤرخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء.. ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس.. حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً وناظره مرتبكاً وعُدّ من مناحي العامة.. واستكبر القدماء علم التاريخ حتى انتحله الطبري والبخاري وابن اسحق من قبلهما.. وقد ذهل الكثير عن هذا السر فيه حتى صار انتحاله مجهلة واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه، فاختلط المرعي بالهمل واللباب بالقشرة.. ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على

(١) انظر فيليب حتي: العرب، تاريخ موجز، بيروت، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠، ص ٢٥.

(٢) المقدمة، ص ١٢٦.

وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة.. وقد كانت في العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة في دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم وأحوال اعتبارهم للعالم تشهد به آثارهم، ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت الأحوال وانقلبت بها العوائد إلى ما يجانسها أو يشابهها وإلى ما يباينها أو يباعدها ثم جاء الإسلام بدولة مضر فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى وصارت إلى ما أكثره متعارف لهذا العهد يأخذه الخلف عن السلف، ثم درست دولة العرب وأيامهم وذهبت الأسلاف.. وصار ملكهم في أيدي سواهم من العجم ثم الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال، فذهبت بذهابهم أمم وانقلبت أحوال وعوائد.. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً فيقع في مهواة الغلط.. ومن هذا الباب ما يتوهمه المتصفحون لكتب التاريخ إذا سمعوا أحوال القضاة وما كانوا عليه من الرياسة في الحروب وقواد العساكر فتترامى بهم وساوس الهمم إلى مثل تلك الرتب يحسبون أن الشأن في خطة القضاة لهذا العهد على ما كان عليه من قبل..»[1].

آثرنا هنا تلك الاقتطاعة الطويلة من ابن خلدون، لكي نبين ضرباته القوية، التي تجعله جدلياً عندما لا يتبع خطاً واحداً، فيشكك في القياس لمجرد القياس ويشكك في النقل لمجرد النقل وينقد السكونية في التعامل مع الأحوال والتاريخ، وهو هنا يفرع فروعاً رئيسية وفروعاً هامشية وفي اتجاهات متعددة. أليس كل شيء قابلاً للتبدل والتغير؟

ثالثاً ـ سطوة الرؤية الدينية:

انعكست الرؤية الدينية للعالم على رؤية التاريخ، فأصبحت الأحداث والوقائع الماضية غائية وأصبح كل الماضي غائياً أيضاً ومنتهى هدفه تدعيم الحالة الايمانية الحالية، وغايته وعظية أو تبشيرية؛ وهي رؤية لا ترى في التاريخ إلا وجهه الايماني، وهي نظرة سكونية غير تطورية ترفض التفاعل أو التأثر.

وازدادت هذه النظرة محدودية عندما توقف الاجتهاد، وتعلق المشتغلون بالتراث تعلق المشيمة بالنص أو بالمقال وبمن قال والحكم عليه شخصياً قبل الحكم على ما قاله. ولعل مبدأ التعديل والجرح هو حكم شخصاني، قبل أن يكون حكماً موضوعياً، فمن شُهد بعدالته ونقائه أُخذت روايته، ومن جُرح تاريخه رُفض نصه، دون اعتبار نقدي لانفصال عمليات التاريخ عن حالات البشر الفردية ودون تمييز بين التشريعات الدينية وبين حركة التاريخ. ولعل هذا ما جعل عالماً كابن خلدون يقول: «وإنما

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤، ٢٥.

كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه. إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك، فالقانون هو تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالامكان والاستحالة. .»[1].

طريق الصدق عند ابن خلدون برهاني وليس نقلياً، وشرطه ألا يكون عارضاً لا يعتد به، وإنما هو منسجم مع الاجتماع البشري وما يلحقه من الأحوال، أداته في ذلك العرض على مبدأي الامكان والاستحالة. وليس للايمان أو الاعتقاد دور في الاقتناع بصحة الخبر من عدمه.

ذكرنا أن الحس التاريخي العربي هو حس «قيمي» أخلاقي، ينفي كل الماضي ولا يعترف، إلا بماضٍ واحد، إيماني الأصل. وهذا الماضي المطلق هو الحكم النهائي على صحة واقعة من عدمها، ما قبله تجهيزات له، وما بعده يجب أن يخضع له. وأي ماض معاكس، ينبغي أن يمحى من الذاكرة أو من مجال الفعل. على سبيل المثال، شكّلت تماثيل الحضارة المصرية القديمة بالنسبة «للسلفي» المسلم أصناماً يجب تحطيمها. وما استطاع الحاكم بأمر الله الفاطمي ـ قيل عمرو بن العاص ـ أن يفعله في أنف أبي الهول، يقف شاهداً على (عمق) هذه الرؤى داخل الذهنية الإسلامية. ويعلن السلفيون اليوم، أنه يجب إزالة جميع الآثار المصرية من فوق الأرض لأنها شرك بالله العلي العظيم[2]. وقد أوردنا أمثلة كثيرة في مجمل الكتاب حول رؤى المسعودي ومهران وغيرهما يمكن أن العودة إليها مرة ثانية.

يرى لويس جارديه[3] أن استقبال المسلم للزمن ثنائي المفهوم، حيث يشكل الدهر الخط الزمني السحيق الذي تعبره أو تتقاطع معه سلسلة دورية من أزمنة سكونية، أو علامات للوقف يدعوها «أوقاتاً» تشكل أو تصبغ الحاضر بمحتواها. هكذا يتتابع التاريخ الانساني طبقاً لرؤية خطية، ولكنها متقطعة أو سكونية الدورات: دورات الانتصارات والاخفاقات والتغيرات، أو يشكل فيها حدث ـ مثل حدث الوحي ـ علامة فارقة تحكم تلك الدورات، ولذا لا يستقي التاريخ أهميته إلا بالعودة إلى نفسه حتى تقوم الساعة. ولكل إنسان ساعة ميلاد وأجل إنتهاء، ووجود لغاية محددة واحدة منذ الخليقة حتى قيامة القيامة.

رابعاً ـ السير الأدبية:

السيرة الأدبية منهج يهمل كثيراً من جوانب الحياة. يهمل العلاقات الاجتماعية والإنسانية والثقافية والنفسية ويقوم على السيرة، وتقوم السيرة على زعيم أو قائد أو نبي ومن حوله تدور الدنيا ويدور العالم. إنَّ التاريخ «لم يعد مجرد سير الملوك وترتيب زمني محكم لتعاقب الدول والحروب والمعارك

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩، ٣٠.

(٢) انظر جريد أخبار اليوم المصرية ١٩٩٣/٧/٣١. مقالة محسن محمد.

(٣) Louis Gardet: *Les Hommes de L'Islam, Approche de Mentalités*. Bruxelles, ed. Complexe, 1984, pp.279-280.

ووصف الثورات والأحلاف. هكذا كان أسلوب معظم المؤلفين في الأيام الخوالي في العصور الوسطى، ونحن كنا لا نزال نكتب بهذا الأسلوب اللعين منذ نصف قرن مضى، قبل أن يوقظنا الانجليز والفرنسيون بنماذج أرقى في كتاباتهم..»[1].

هكذا تحدث كاتب ألماني هو شلوتزر في عام ١٨٠٤، عندما افتقد الروح النقدية في عمل المؤرخين الألمان، لأن التاريخ ليس مجرد سيرة للملوك سادوا ثم بادوا، بل هناك أيضاً الشعب، الفلاحون والعمال والعبيد، وبينهم تفاعلات وصراعات، وهناك طبقات تتصارع أيضاً، وخارجها عالم يضغط وينفرج. لقد احتل علم الاجتماع التاريخي علاقة البشر بعضهم ببعض في تطورها عبر الزمن، واحتل الاقتصاد التاريخي عملياته التطورية من نمط لنمط ومن أزمة لركود ومن ركود لحركة، ودخل علم النفس ليبحث عن المعلومات التاريخية للوصول إلى فهم أعمق لسلوك الأفراد والجماعات ولسلوك القادة والمصلحين، ومحاولة البحث عن انعكاس ذلك على ما خلفوه من فكر وثقافات ومُثُل. لقد بدأت تدخل عملية التأريخ دراسة تطور الحالة السكانية والحراك الديموغرافي من هجرة لهجرة، ومن استقرار لصراع ومن نقاء لتهجين عبر زمن تاريخي، لكي لا يفقد فيه التاريخ جذوره الديموغرافية والبيئية أيضاً.

بدأت علوم كثيرة تهاجم عملية التأريخ، وبدأ التخصص والأسلوب العلمي الدقيق غير راض عن المناهج القديمة في البحث، لدرجة أزعجت كثيراً من المؤرخين التقليديين الذين يتعاملون مع التاريخ كما يتعاملون مع الأدب، وبلغة حكائية يدخلها الخيال ويضاف إليها الشعر والحكم والأمثال، فيضيع التاريخ المقول في طيات القصص المنقولة، فلا تعرف إن كنت تقرأ في التاريخ كعلم أو تقرأ في الأدب، ولا تعرف إن كنت في أرض العلم أم في تخوم الخيال.

ومع هذا، فإن ما أنجزه العرب أيام صعود الدولة العربية الإسلامية في مجال التسجيل التاريخي يعتبر انحيازاً (لعلم) «التدوين التاريخي». وقد هدف هذا التدوين ـ أساساً ـ إلى حل مشاكل عملية واجهت الصحابة والأمراء، وكان حلها إجراءً ضرورياً أو إدارياً ارتبط بتسجيل الأفراد ـ مثلاً ـ في «ديوان العطاء» وخاصة من لهم حصة في خزانة الدولة من الفيء والخراج، وكذلك حقوق الجماعات أو البلاد التي فتحت عنوة أو صلحاً. وكذلك ورثت الأمبراطورية نظماً اقتصادية واجتماعية ثابتة داخل البلدان التي فتحتها، فاضطرت أن تتعامل معها وفضلت أن تُبقي عليها باعتبارها خبرات تاريخية ناجعة في ظل الأنماط السائدة آنذاك. انطبق الأمر نفسه ـ مع بعض التحويرات ـ على النواحي الثقافية عندما اندمجت الشعوب غير العربية في حظيرة الأمبراطورية الإسلامية في العصر العباسي، ومن ثم دخل تاريخها (القومي) ضمن التاريخ العربي الإسلامي، في إطار عملية منافسة ـ سلمية أحياناً ودموية أحياناً أخرى وبأشكال متعددة ـ استمرت قروناً عدة وتركت قاعدة اختلاف مقبولة ضمن أسس اتفاقية عامة، ساعدها وضع المد والازدهار الأمبراطوري في جميع المجالات. رغم ذلك فإن هذا الجدل التاريخي كان يتم في إطار الميتافيزيقا العربية الاسلامية، وظل التاريخ النبوي والسيرة النبوية محوراً ثابتاً لا تغيير فيه،

---

(١) مصطفى العبادي: «تأملات حول التاريخ والمؤرخين»، الكويت، مجلة عالم الفكر، ٤، ٥، ٦/١٩٨٩، ص ٢٥٣ ـ ٢٧٤.

محافظة على وحدة الأمة، باعتبار ذلك التاريخ الركن الأساسي لتاريخ الإسلام[1].

مع هذا، ظلت قراءة التاريخ تتم في الأطر الروائية القديمة، سواء بالبدء عند تكون الخليقة أو بالتطور أو حتى التواريخ الفرعية لقبيلة أو لعنصر أو أسرة أو لقائد أو لطريقة أو طائفة دينية. أي أن التطور (الإجرائي) التاريخي لم يتجاوز الحاجة العملية الملحة للتدوين في نظرة تاريخية عامة مبتعدة بهذا القدر أو ذاك عن (التأريخ الأسطوري) إذا جاز التعبير. ولذا عندما إنهارت الحضارة العربية الإسلامية تجمّدت هذه الحركة التدوينية، والتي كان من الممكن أن تؤدي إلى تقدم في الرؤى التاريخية لو ظلت الوحدة الأمبراطورية قروناً أطول. لكن ذلك لم يحدث بالطبع ـ كطبيعة هذا العصر ـ وعاد الكتبة يكررون ويزيدون في الروايات بقدر ما يتسع خيالهم، حتى جاء ابن خلدون كنقلة كيفية مغايرة لنمط الكتابة التاريخية، بيد أنه لَمَعَ فجأة وانطفأ فجأة، وانتظرنا حتى جاء عصر النهضة فبرزت أسماء عربية كالمقريزي والجبرتي، وبعدهما غزت دراسة التاريخ المدارس والجامعات.

لقد سُمي المؤرخون القدامى بـ «الاخباريين»، لأنهم كانوا يتعاملون مع التاريخ تعاملاً تشطيرياً، فيسردون الأخبار أو الروايات المنقولة شفاهة أو كتبت فيها بعد. وما فعله الطبري في تاريخه، تجاوز نسبي، لحالة «الاخبارية» حينها وضع تلك الأخبار في إطارها الزمني الممتد من القِدم للحداثة، ومن الاطار المحلي للاطار (العالمي)، أي أن الشعور «بالعالمين» أو بوحدة العالم ارتبط باتساع حدود الدولة الاسلامية تحت راية التوحيد المحمدي. وبفضل منهج «الاسناد الذي طبَّقه الطبري بصرامة على علم التاريخ، اعترف لأخباره بالوثوق... فالأخبار قد رتبت حسب أحداث، وكل حدث مدعم بأسانيد، وهنا بالذات حقق الطبري طفرة هامة بتجاوز تاريخ الخبر، فالخبر أصبح أضيق من أن يلائم نمو هذا التاريخ»[2].

جاء ابن خلدون إذن، لينقد منهج الاسناد كما ذكرنا ويفصل بين الغيب (الشرع وخبر السماء) وبين العالم الدنيوي الذي له قوانين عمرانية. للغيب (قوانينه الخاصة)، وللحاضر والتاريخ قانونهما الخاص المختلف. وهو تطور مهم في لحظة لم يكن للتاريخ حينها أي قوانين خاصة به تنفصل عن القوانين الإلهية المقدسة. وهذا الجانب الأخير (الميتافيزيقي) هو الذي جعل ابن خلدون يُفرد في مقدمته حيزاً كبيراً لعلوم عصره في السيمياء والروحانيات وأسرار الحروف وأنوار الكواكب والكيمياء القديمة وما شابه من علوم ارتبطت ارتباطاً عضوياً بحالة العلوم في ذلك العصر، دون أن يتجاوز أطرها «السحرية» أو الخرافية. وهو أمر ما كان ابن خلدون ـ في تلك اللحظة التاريخية ـ بقادر على تجاوزه تجاوزاً فعالاً يحدث قطيعة علمية مع ذلك التراث القديم، الذي انتظر عصر الآلة واكتشاف قوة البخار[3].

---

(١) راجع في ذلك تفصيلاً العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص ٧٩ ـ ٨٣.

(٢) انظر علي أومليل: الخطاب التاريخي ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت، معهد الإنماء العربي، في الأصل رسالة دكتوراه عام ١٩٧٧، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) راجع كتابنا: سلطة النص، الخاتمة: لماذا لم تحدث القطيعة؟ الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.

خامساً ـ الكليانية:

تقف الإخبارية كحالة سكونية تبحث أيضاً في (الكليات) و (المعالم الكبرى) و (الماضي المجيد)، وتنسى تشريح العناصر الأولية وَمكوناتها، والقوى التي تحركها أو تعوق حركتها. فالكليات تهمل التفاصيل المهمة لحساب تكرار كبير، بمعنى أنه أحياناً ما يقود تغيير بسيط جزئي مهمل إلى قلبٍ لتاريخ كامل. فبينما كان المؤرخون مشغولين بسير العظام والأمجاد القديمة كان هناك عالم مغمور قد اكتشف قوة البخار ولم يلتفت أحد إلى تلك القوة إلا بعد أن تغير تاريخ الإنسانية برمته منذ اختراع أول ماكينة تسير بالبخار. ومنذ تلك اللحظة تغيّر وجه الأرض ووجه التاريخ، ولم يرصد أحد تلك (الصدفة) التاريخية التي جعلت الإنسان يصعد إلى القمر بعد ذلك.

وإنْ رجعنا إلى الوراء عدة مئات من السنين، وبالدقة لعشرة قرون وأربعة أخرى خلت، نقول الشيء نفسه عندما لم يرصد أحد تلك (الصدفة) التاريخية التي جعلت (مكة) قرية في ممر القوافل التجارية بين الشمال والجنوب، ولم يرصد أحد كيف تحولت إلى أهم دار للتجارة والعبادة في شبه الجزيرة إلا بروايات خيالية عن دور قصي بن كلاب، أو عن البيت الذي بناه إبراهيم، ولم يرصد أحد علاقة ذلك بالدور الذي اضطلعت به مكة في جزيرة العرب قبل الإسلام دينياً واقتصادياً ولغوياً، وبأن هذه القرية كانت في حالة مشروع أو بذرة دولة آخذة في التشكل، أو بمعنى أصح بداية لعاصمة دولة تجمع القبائل العربية. لكن ذلك المشروع لم يفعله السادة المحافظون الذين تربعوا داخل خزائنهم، ولم يحققه إلا الإسلام، ولم يسأل أحد لماذا بزغ الدين الإسلامي من تلك القرية الهاجعة في الصحراء؟!. ولم يرصد أحد علاقة الحالة المكية بحالة الفتوحات الكبرى التي أفاض فيها المؤرخون وأزادوا. أليست هذه الحالة المكية أمراً جزئياً لم تراعه الكليات في مشروع الدعوة التي غمرت الأرض. ولم يدرك الكثيرون أن بذرة صغيرة قادرة على بناء شجرة عملاقة عندما ترعاها ظروف مواتية.

يقود الحديث عن الكليات إلى سكونية في الرؤية وهروب من التحليل، والخوف من الفرضيات والترجيحات، ولذا يغوص الإخباريون في التفاصيل الكبيرة وينسون تفكيك الصورة، والعذر قد يكون في بعض الأحيان مبرراً بضآلة الإمكانيات والوثائق، وفي معظم الأحيان قصوراً منهجياً. لقد اتسع مدى أو مجال الرؤية التاريخية في السنوات الأخيرة اتّساعاً كبيراً بالضبط «كمن ينظر إلى القبة السماوية بالعين المجردة ثم ينظر إليها بمنظار الكتروني، وشتّان بين الرؤيتين. .»[1]، وهذا يجب أن يجعلنا نرى الماضي بدرجة أكثر وضوحاً عن ذي قبل، لأننا نمتلك أدوات لم تكن موجودة في أي عصر مضى.

بيد أننا هنا لا نقدس الجزئية، لأنه كما أنَّ هناك جزئيات فعّالة في التاريخ، فهناك جزئيات غير فعالة ولا قيمة لها وتظل «الجزئية التاريخية غير صحيحة، إذا عزلت وفصلت عن سائر الأجزاء، فهي دائماً جزء من كل شديد التنوع والتعقيد، ويجب أن توضع في موضعها الصحيح من النسق العام للأحداث حتى تتضح طبيعتها ومعناها الحقيقي، ومع ذلك يجب أن تتم دراستها وفهمها منفردة. .

---

(١) مصطفى العبادي، مرجع مذكور، ص ٢٧٣.

ويعبارة أخرى الكل والجزء هما سدى ولحمة نسيج واحد. .»[1](*).

سادساً ـ غياب التواصل التاريخي:

قد ينسينا التركيز على الحوادث، الحركة الممتدة في التاريخ، وهي ترتبط بالعمليات أكثر من ارتباطها بالحالات. فالعمليات هي صيرورة أما الحالات فهي كينونة. فالنفس البشرية تنزع إلى الكمال وترى كل شيء في حالة من الانتظام، أو هي لا ترتاح إلا في رؤيته هكذا، رغم أن الواقع هو واقع تحولات ممتدة ومتوالية من زمن لآخر ولا تتوقف. وليس من الضروري أن تتحرك التحولات في اتجاه خطي، ففي الأزمات أو الاضطرابات الكبرى، يبدو التاريخ وكأنه في حالة من (الفوضى) أو عدم الانتظام، وفي هذه اللحظات بالذات، قد تفعل تغيرات بسيطة فعلاً يؤدي إلى نتائج خطيرة، كذلك المثال عن آلة البخار، في ظل انهيار المرحلة الإقطاعية وصعود الرأسمالية. ويمكن أن نقول أيضاً بأن في لحظات الفوضى أو الثورة تلك ما يمكن أن يحدث يمكن ألاّ يحدث. وما يمكن ألا يكون، يكون. فالحتمية هنا تبدو مفقودة والتنبؤ يصبح محكوماً.

إن الأدوات التي تتعامل مع الفوضى لا شك تختلف عن الأدوات التي تتعامل مع الانتظام، بيد أن المؤرخين العرب درّبوا أنفسهم على رؤية الانتظام، ورؤية الكمال أو الحالة النهائية المستقرة، وإن كان الأمر في حالة من التفكك، يقومون بإعادة بنائه لكي يروه في الحالة المريحة غير المزعجة، أي في حالة الانتظام، فعيونهم لا ترى إلا لوناً واحداً. فهم يرون الثورات في التاريخ الإسلامي مثلاً، من زاوية ميكانيكية تنظر إلى اتجاهين خطيين فقط هما خط الحق وخط الباطل، أو خط اليمين وخط اليسار، وكأن كل التمردات وحركات الفرق الإسلامية وإنتاجها الفكري والغليان الذي ساد الامبراطورية طوال تاريخها لا يعرف إلا الانتظام في هذين الخطين[2]: خطي الكفر مقابل الإيمان أو حزب الله مقابل حزب الشيطان.

إنّ طبيعة الموضوع هي التي تفرض طبيعة المنهج، وليس من الضروري إخضاع العالم لمنهج سياسي جاهز يرى الشر في جانب والخير في الجانب الآخر، ولا يرى سواهما. وهذه رؤية سكونية أيضاً.

نعود إلى الحركة الممتدة في التاريخ، لنرصد حالة الفصل في المراحل كعملية خطيرة يقوم بها المؤرخون عندما يهملون دور الخط الرئيسي وتفرعاته، وارتباط هذا الخط بما قبله وبما بعده سواء على

---

(1) *The Papers of Woodrow Wilson*, ed. Arthur S.Link, Princeton, N.J. 1966, IV, p. 472-3.

(*) مع هذا يتحطم هذا النسيج الواحد في مناهج كثيرة استخدمها بعض الكتّاب العرب. فهناك ـ مثلاً ـ من يرى الإسلام من زاوية النص القرآني فقط. ولا شيء غير القرآن مثل د. مصطفى المهدوي: البيان بالقرآن، بل ومن يراه مجرد ثلاثة حروف كلدانية الأصل هي «ش ل م» كالصادق النيهوم: الفقهاء ضد الأنبياء، ومن يراه مجرد وجه إنعكاسي للصراع السياسي كرؤية هاشمية المحتوى (في الحزب الهاشمي: سيد القمني). ومن يوسع المجال قليلاً عن «الهاشمية» فيراه حالة قرشية الأساس مثل خليل عبد الكريم في: قريش من القبيلة للدولة المركزية، القاهرة، دار سينا للنشر، ط١، ١٩٩٣ م.

(2) انظر ذلك في كتابات محمد عمارة «اليسارية»، وكتابات الأصوليين أمثال سيد قطب وغيرهم.

مستوى الجزء أو مستوى الكل. فالحركة الممتدة في التاريخ، كحركة قطار يسير من محطة رئيسية ثم يبتعد عنها، وقبل أن يعبر ازدحام الخطوط، يدخل إلى محطات هامشية كثيرة. ولسنا مع دافيد دونالد حينما أنكر أهمية التاريخ بقوله: «إن التاريخ يظهر مقدار ضعفنا وأننا لا نتعلم من أخطاء الماضي، وما أقل تأثيرنا فيما ينزل بنا من أحداث، وما أشد عجزنا في قبضة قوى طبيعية أساسية هي التي تشكّل الوجود الإنساني..»[1].

يلاحقنا التاريخ عامة، وفي وطننا العربي الآن على وجه الخصوص، بكثير من الحدة وكثير من التحويرات. القديم يصطفّ جوار الوسيط جوار الحديث في حالة من (الفوضى)، ويعصف بانتظام حياتنا الحاضرة. فالنصوص القديمة كلها تدخل عمق حياتنا وتوجه مسيرتنا وتقود صراعاً حاداً في وجودنا السياسي والاجتماعي والثقافي. وهذا ما يجعل المهمة أكبر من مهمة المؤرخين فقط، وهي مهمة ليست ميتافيزيقية في مواجهة قوى طبيعية مجهولة متوحشة كما يراها دونالد.

ومع أن الحركة الممتدة في التاريخ ليست خطية أو ميكانيكية ـ بل هي حركة ديناميكية ـ إلّا أنه قد يكون من المفيد أحياناً للعمل العلمي ألّا يتوه المؤرخ في التشعبات والتعقيدات، لكي لا يفقد الأساسي لصالح الهامشي، لأن عدم الانتظام أو التعقيد كثيراً ما يكون من الصعب حله في نفَس واحد، ويحتاج إلى قدر من التبسيط أو العزل أو التفكيك والتعامل مع هذه الخطوط بروية خطاً خطاً، أو مع هذه العمليات عملية عملية، دون نسيان الأساسي فيها والنسق الذي تنتظم خلاله تلك الجزئيات.

لقد حُلت هذه المشكلة في مجال الرياضيات والفيزياء نتيجة لاختراع وتطور الكمبيوتر، أما في مجال التاريخ فلا يتعلق الأمر بمعادلات وأرقام بقدر ما يتعلق بالحياة الإنسانية.

وللقيام بمَثل تطبيقي عن الحركة الممتدة في التاريخ، اخترنا حركة الفتوح الإسلامية، وكنا قد تعرضنا لها من قبل[2] وسألنا: كيف استطاع العرب وهم أقل حضارة وتقدماً أن يغزوا ويحتلوا أجزاء ضخمة من أكبر أمبراطوريتين في ذلك العصر، ولهما تاريخ حضاري كبير وإمكانيات أكبر من جميع النواحي العسكرية والاقتصادية والثقافية، خاصة وأن العرب كانوا أمة وحشية على حد تعبير ابن خلدون؟

كانت الإجابات منحصرة في تفسيرين كليين، الأول/تفسير ديني يقوم على مبدأ الجهاد والرغبة في الموت عن الحياة، والثاني/ تفسير إقتصادي يقوم على المحرك والحافز الغنائمي للعرب المسلمين. وهما عنصران مهمان ولكن لهما في نظرنا قيمة هامشية عند الحديث عن (الانقضاض العربي الإسلامي) لأن الاندفاع التاريخي في حركة الفتوح كان له الدور الأساسي في تهشيم وتحجيم الأمبراطوريات القديمة بسرعة مدهشة. هذا الاندفاع التاريخي استند على نواة ذلك الجيش الذي تكوَّن عبر المعارك المتواصلة

---

(١) David Donald: «Our Irrelevant Story». Reprinted in *American Historical Association Newsletter,* 1977, p.4-6.

(٢) انظر كتابنا جذور القوة الإسلامية، مرجع مذكور، إشارة حول الدولة الإسلامية، ص ١٩٤.

التي لم تهدأ منذ بدأ النبي صراعه، حتى وفاته. كان القتال اليومي قد صنع هذه النواة وجذّر الصراع حولها، فانخلقت روح من التماسك والانسجام التاريخي. انسجام لم يأتِ بقرار وإنما جاء من خلال كفاح دموي مرير. فالجيش الكبير الذي خرج للفتوحات كان معظم قادته صغاراً وكباراً قد دخلوا مئات المعارك الصغيرة والكبيرة، وعمّدوه بالدم والجروح وهم ينتزعون شرعيتهم وسلطتهم بدءاً بالهجرة وانتهاءً بفتح مكة. وانطلق هذا الجيش وقد امتدت يداه إلى اليمن وأطراف الشام والعراق ومصر، فأحرز الانتصار تلو الانتصار وزرعت تلك الانتصارات داخله الثقة بقدرته، فدعمت تماسكه وعجنت ذلك الخليط القبلي بوحدة واحدة، فاختلطت العصبية القبلية بالعصبية العربية بالدين. وأتاح هذا التماسك لقوة أقل تقدماً أن تسحق قوى أكثر تقدماً، وكانت الأخيرة تعاني من صراعاتها الداخلية كعامل مساعد.

هذا هو ما نقصده بالحركة الممتدة في التاريخ، وهي رؤية سيارة لا تقف عند عوامل ثانوية قد تبدو أساسية حينما تُعزل عن سياقها العام. أما حين تُربط بهذا الكل تبدو جزئية، كما يبدو العامل الاقتصادي أو العامل الديني.

هنا يبرز سؤال آخر عن مدى أو مساحة تلك الحركة؟

لو طبقنا السؤال على إجابتنا لوجدنا حدوداً مختلفة الألوان داخل هذا الامتداد. فالإسلام انتشر على مساحة واسعة من العالم القديم، لكنه لم يستطع تعريب إلّا المنطقة الواقعة بين المحيط والخليج (على المستوى التاريخي).

إذن فالحركة العربية لم تمتد خارج هذه المنطقة الجغرافية، بمعنى اللغة والثقافة والحياة الاجتماعية، بينما امتدت الحركة الإسلامية أبعد من الجغرافيا العربية الحالية، فلماذا؟

بحثنا في الإجابة فوجدنا تفسيراً مهماً في القوة البشرية والعامل الذاتي. فالذي غزا العالم الخارجي عربي. وهذا العربي، لم يكن يحمل في المواجهة إلّا انتماءً لجزيرة العرب، وفكراً حديث النشأة. وفي مواجهة الاختلاف والتناقض خارج عالمه، كان يعود إلى أصوله[1] فيتوحّد بها ويرى فيها القوة والمنعة والأصل. فاستمرت هكذا السيادة العربية فترة طويلة شملت أغلب الفتوحات الإسلامية قبل أن تدخل عناصر أخرى أجنبية، أحد أسبابها استنفاد العنصر العربي في عمليات الزحف على أراض واسعة، في قيادة عمليات الغزو والتوسّع والإلحاق.

إنّ الانتشار العربي الواسع من الناحية الديموغرافية كان يجب أن يكون بطبيعة الحال في أقرب المناطق الجغرافية بالنسبة لشبه الجزيرة، وهي المنطقة الواقعة بين المحيط والخليج، أما الانتشار العربي غير الفعّال فكان خارج هذه المنطقة. ووجدنا الإجابة نفسها لدى ابن خلدون في مقدمته حيث يقول:

«.. وانظر أيضاً شأن العرب أول الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشام والعراق ومصر لأسرع وقت، ثم تجاوزوا ذلك إلى ما وراء السند والحبشة وأفريقية

---

(١) وهذه الأصول قد تكون لغوية وعرقية وعشائرية ودينية.

والمغرب ثم إلى الأندلس. فلما تفرقوا حصصاً على الممالك والثغور، ونزلوها حامية ونفد عددهم في تلك التوزيعات، فقصروا عن الفتوحات بعد ذلك وانتهى أمر الإسلام ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدولة حتى تأذن الله بانقراضها، وكذا كان حال الدول من بعد ذلك كل دولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة وعند نفاذ عددهم بالتوزيع ينقطع لهم الفتح والاستيلاء»[1].

وزاد ابن خلدون أن رصد الحركة العكسية في التاريخ، أي رصد تراجعها في لحظة تاريخية مغايرة جعلها قانوناً عاماً يسري عليه منحنى الصعود والهبوط والانتقال من التوحش للحضارة فالسيطرة ثم التراجع والتفكك. إنه قانون يشبه حركة القصور الذاتي في علم الميكانيكا.

علينا إذن أن نتعرض للجذور التي دائماً ما تهمل أو تتناسى لتضخيم مرحلة على حساب تاريخ أقدم يمدها بمحتواها، بل ويشكلها في اتجاه مستقبلها. والرجوع إلى ظاهرة الحمل التاريخي التي فصلناها من قبل مفيد في إبراز هذه المسألة.

الحالة العربية المعاصرة تعيش بثُلث تاريخ - إذا جاز التقسيم. فهي لا تعترف بالجذور التاريخية، ولا تعترف بالحاضر (الذي هو جزء من التاريخ أيضاً)، وإنما تتوقف عند لحظة من الماضي، تراها ولا ترى غيرها، تقدسها وتحتقر غيرها، تعتبرها الحاضر المُتمثِّل والمستقبل إلى يوم الدين، فتتجاوز بذلك التاريخ وتعيش في «اللازمن» أو «اللاتاريخ» عندما تمزقه إرباً لصالح تصورات (تاريخية) وليس لصالح (تاريخ). وهذا ما يجعلنا نتراجع عن مصطلح «ثُلث تاريخ» - غير الدقيق - ونستبدله بمصطلح «اللاتاريخية» والتي تعني عدم التواصل التاريخي.

المؤرخون القدامى والسلفيون حالياً يرون التاريخ كاملاً منتهياً، «ومركز الثقل موجود عندنا، في الوسط، لا في البداية كما عند الشعوب القديمة، ولا في النهاية كما في النظريات المهدوية، داخل وخارج الإسلام. .»[2]. فتاريخ الخلف أو الورثة «هو في كل الأحوال تاريخ انحطاط منتظر لأنه ابتعاد متزايد عن مطابقة الظاهر والباطن والأعمال والنيات، مشيئة الخالق وإرادة المخلوق. إن التاريخ دائماً تضييع للحقيقة كما أن الطبيعة تضييع دائم للطاقة حسب قانون «كارنو»، والمؤرخ مهيأ دائماً ذهنياً لقبول صراع الطوائف، وتبذير الأفراد»[3]

ارتبطت الكتابة عن الجذور بمجال الرؤية العام، وهو المجال الذي حكم ذلك العصر كله - لا يستثنى في ذلك عرب من غير عرب - فابراهيم هو أبو العرب، كما أن آدم هو أبو البشر. واختلقت القبائل الأنساب والبطولات والملاحم. القدامى معذورون - إذن - في تساهلهم مع الجذور. أما المحدثون فما عذرهم؟! إلّا إذا كان الاطمئنان راحة للنفس وسلاماً من قلق البحث وحيرته.

لم يراجع معظمهم - إتقاءً لسلطة الأفكار السائدة أو دون وعي - تلك الجذور مراجعة موضوعية. ولم يتعاملوا معها حتى تعاملاً دلالياً رمزياً، كما يدرس علماء اللغة الرموز والعلامات، بل آثروا السكينة

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٢٨.

(٢) العروي: العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص ٨٥.

(٣) المرجع نفسه.

فاعترفوا بارتحالات ابراهيم من أور إلى حران إلى كنعان إلى مصر، ولم يروا فيها رمزاً لحالة القبائل الرحالة في المنطقة، واعترفوا بقصة الخروج كما هي مدوّنة، وقولبوا كل التاريخ اللاحق على «تاريخها المتصوّر»، وصدقوا أن يوسف بنى الإهرامات وشق الترع وأقام السدود ومخازن الغلال، دون أن يراجعوا القصة من أساسها ويروا دلالاتها العبرانية.

هنا قدَّمَ المحدثون (تاريخاً) هو (لاتاريخ)، لأنهم لم يفتّشوا عن الجذور الحقيقية، ومن ثمّ غاب التواصل التاريخي بغياب الأصول الفعلية، وهنا يعتبر ظهور موسى وعيسى ومحمد فعلاً إلهياً تميز بالكلمة الإلهية المباغتة، بالوحي الإلهي، بخلق التاريخ من (العدم)، أو بخلق التاريخ من (سماء) خارج التاريخ.

المنهج البدوي في التأريخ:

إنَّ التأريخ بالمعنى الخلدوني، هو ذكر الأخبار والأحوال العامة للآفاق والأجيال والعصور، وهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به أخباره، والنظر فيما يحدث من انقلاب في الأحوال وتبدل في العلاقات، بحكم أن حياة الناس ليست كتلة ساكنة، وإنما هي عالم متحرك يخضع لقانون التطور والتحوير والتغيير، فيقول معرفاً التاريخ بأنه «خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ من ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب، والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»[1].

أما التعبير «البدوي» الذي نقصده، فهو ساكن الصحراء المتنقل دائماً المتشوق للترحال بحثاً عن مورد للرزق. وقلنا (المنهج البدوي) مجازاً، لأننا لاحظنا في معظم قراءاتنا التاريخية أن المؤرخين العرب القدامى والمعاصرين، يعتمدون اعتماداً رئيسياً على نظرية الترحال أو النزوح عندما يتحدثون عن أصل الشعوب القاطنة للمنطقة من الخليج إلى المحيط. وهي في اعتقادنا رؤية جزئية لا تنظر إلاّ إلى الرمال، ولا تنظر إلا إلى الهجرات، باعتبارهما (أصل الكون ومنشأ الحياة العربية). والأسباب تكمن بعيداً جداً وراء الرؤية الدينية للعالم. لأن شبه جزيرة العرب شغلت الدنيا عندما خرج منها الإسلام. فاجتاح بقاعاً واسعة من الأرض، فعرَّب من عرَّب، وغيَّر دين من تدين، ورسم حدوداً وعلاقات جديدة. وهي حالة نفسانية في قاع اللاشعور، وحالة إيمانية تقول بأن الدين هو كل العالم - الإسلامي على الأقل - اليوم، وهو بداية وخاتمة في الوقت نفسه، وبأن انتشاره لم يكن مجرد اجتياح قديم للممالك القديمة، وإنما كانت له بها صلة، وربما كانت قائمة من قبل على العنصر العربي الذي حمل رايته، وكان مزروعاً في بنية السكان قبل أن يأتيهم الدين، بل ربما كان أصلاً لهم.

فالدين كان أساس كل تأريخ، وما قبله كان مجرد اشتعالات في الأتّون تجهز له، أي أن الحوادث قبله لم تكن إلا تقدمة له لا أكثر، فلا تمتلك وجودها إلا منه، ولا تتميز إلاّ حين تنتسب إليه بشكل

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٢٧.

مباشر أو غير مباشر، أي تنتفي صفتها الخاصة وكينونتها الذاتية من أجل إثبات الرؤية الإيمانية وتدعيم الحالة النفسية.

إذنْ، كيف حدثت هذه المعضلة/ النقلة؟

النقلة من جزيرة العرب إلى شعوب الأرض: إنها لم تحدث بعد الإسلام إلاّ كتحصيل حاصل، كان قد تأسس عندما انتقل العرب فجعلوا الأرض كلها عربية حتى قبل الإسلام!!.. ويؤيد هذا المفهوم طيب تيزيني، عندما يستند على عدة مراجع تسير في هذا الاتجاه فيقول: «فانطلاقاً من دراسات علمية (قام بها عدد من علماء الآثار والتاريخ) ثبت أن الحضارة الإنسانية الأم نشأت في جزيرة العرب وفي جنوبها على التخصيص، وبأن معظم السكان الذين استقروا في وادي النيل وعلى ضفاف الرافدين وفي بلاد الشام، أي شمال شبه الجزيرة العربية حتى جبال أرارات في بلاد الأناضول، إنما هم هجرات كبرى صادرة عن شبه جزيرة العرب، خرجوا منها في موجات متعددة فيما قبل التاريخ وفيما بعده، وثبت أن هذه الهجرات حصلت منذ أربعة آلاف عام قبل الميلاد»[1].

ولم يثبت لنا كيف ثبت ما ثبت علمياً؟!، وإنما هو قول على عواهنه أو إطلاقه لا غير، لأن سبق حضارة على حضارة لا يعني أسبَقية عرق على عرق. فالهجرات الحضارية لا تلغي حالة الآخر، وإنما قد تعدل فيها، أو تتعدل بها، ولأن الحديث عن معظم السكان الذين استقروا في الوادي وكذلك حتى جبال أرارات سيكون تعسفاً مدهشاً، والدهشة تتأتى من إطلاقيته المفرطة.

ولحدوث مثل هذا لا بد من اختراع. وكان الاختراع الأقرب لليد هو الترحال بصفته البدوية الصحراوية. فالإسلام قام على الترحال بين القبائل العربية وإخضاعها، ثم قام على النزوح بين العرب وغيرهم وإخضاع شعوب متعددة. والحياة الرعوية قائمة على الترحال، وما دامت حياتي هي الحكم المفهوم لدي، فلا بد أن يكون أصل الإنسان رحلة من الرحلات.

كيف؟!

يقول ابن خلدون في مقدمته ـ ناقضاً الأساس الاعتقادي لكثير من مؤرخي نهاية القرن العشرين: «.. ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة من أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب. أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى افريقية والبربر من بلاد المغرب، وأن أفريقش بن قيس بن صيفي من أعظم ملوكهم الأول وكان لعهد موسى أو قبله بقليل غزا افريقية وأثخن في البربر وأنه الذي سماهم بهذا الإسم حين سمع رطانتهم وقال ما هذه البربرة.. وأنه لما انصرف من المغرب حجز هناك قبائل من حمير فأقاموا بها، واختلطوا بأهلها ومنهم صنهاجة وكتامة، وفي هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير وتأبى نسابة البربر»[2].

ويقول: «.. وكذلك يقولون في (تبع الآخر) وكان على عهد (يستأسف) من ملوك الفرس

---

(1) انظر البير نصري نادر في تقديمه لكتاب دراسات تاريخية عن أصل العرب، تأليف محمد معروف الدواليبي. مجلة هنا لندن، كانون الثاني ١٩٧٤، ص ٤٥. وانظر أيضاً تيزيني: مرجع سابق، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص ٩.

الكيانية. أنه ملك الموصل وأذربيجان ولقي الترك فهزمهم وأثخن ثم غزاهم ثانية وثالثة كذلك.. فملك الأول البلاد إلى سمرقند وقطع المفازة إلى الصين فوجد أخاه الثاني الذي غزا إلى سمرقند قد سبقه إليها فأثخنا في بلاد الصين ورجعا جميعاً بالغنائم وتركوا ببلاد الصين قبائل من حمير فهم بها حتى هذا العهد، وبلغ الثالث إلى قسطنطينية فدرسها ودوّخ بلاد الروم ورجع...»[1].

إنَّ عملية التمثُّل في التأريخ، تجري هنا على قدم وساق، فالعالم القديم كان طوعاً لنا أيضاً، دسناه وجهزناه لحملتنا الكبرى التي جاءت فيما بعد.

ينتقض ابن خلدون هذه العصبية قائلاً: «وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط وأشبه بحديث القصص الموضوعة، وذلك أن ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها.. فلا يجد السالكون من اليمن إلى المغرب طريقاً من غير السويس. ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن تصير من أعماله (بلاده). هذا ممتنع في العادة وقد كان بتلك الأعمال (العمالقة) وكنعان بالشام والقبط بمصر.. ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ولا ملكوا شيئاً من تلك الأعمال.. وأيضاً فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة والأزودة والعلافة للعساكر كثيرة، فإذا ساروا في غير أعمالهم احتاجوا إلى انتهاب الزرع والنعم وانتهاب البلاد فيما يمرون عليه. وأما غزوهم بلاد الشرق وأرض الترك... فلم ينقل قط أن التبابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم وإنما كانوا يحاربون أهل فارس على حدود بلاد العراق وما بين البحرين والحيرة والجزيرة بين دجلة والفرات.. فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع ذلك تمحيصها بأحسن وجه..»[2].

الترحال أو النزوح أو الهجرات هي المنشأ. لكن هذا ليس معناه أننا ننقض المقولة (البدوية) نقضاً مطلقاً. فالترحال والتنقل كان ولا زال أساساً من الأسس الاجتماعية والتاريخية التي أبنت عليها حياة الناس في منطقتنا، والهجرات الكبيرة قبل الإسلام وبعده[3] أمر لا يرقى إليه الشك. فالهجرة من الموارد المحدودة إلى الموارد الغنية أمر طبيعي، والصراع على موارد الرزق القليلة قانون قديم جعل (حق الاعتداء) حقاً اجتماعياً مكتسباً في الصحراء القديمة، وجعل الهرب من جحيم الحياة الفقيرة حالة مستمرة.. والمنطقة الجغرافية (العربية الآن) هي منطقة قريبة التخوم، متشابهة الجغرافيا، متشابهة

---

(١) المرجع نفسه، انظر أيضاً كتاب التيجان في ملوك حمير، وهب بن منبه، ط١، ١٣٤٧ هـ. تحقيق ونشر مركز الدراسات والأبحاث اليمنية ـ صنعاء. ط٢، تقديم عبد العزيز المقالح، ١٩٧٩، ص ٦٠، حيث قال وهب بن منبه: «وولى حمير بن سبأ فجمع الملك الجيوش وصار يطأ الأمم ويدوس الأرضين وأمعن في المشرق حتى أبعد يأجوج ومأجوج إلى مطلع الشمس»!!.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٣) إن وجود العنصر اليمني في حركة الفتوح كان متميزاً باعتبار أن اليمن كانت أكثر مناطق شبه الجزيرة سكاناً فانعكس ذلك على تركيبة جيش الفتوحات، أما قبل الإسلام فكانت الهجرات محدودة عند المقارنة. انظر: نوبه مجاني، مجلة الإكليل/ ٢٦، صنعاء ـ اليمن.

التاريخ وإن تعددت الموارد والظواهر المناخية كاستثناء لقاعدة عامة هي التشابه بحكم الجغرافيا في لون البشرة والعادات الاجتماعية وطرق تحصيل الرزق وحجم التلاقحات التاريخية إثنية كانت أم لغوية.

لكن هذا كله لا ينفي أبداً القواطع التاريخية الكبرى، ليس بحالتنا الآنية وإنما بحالة التاريخ القديم، نظراً لبطء الاتصال وبدائية الحياة واتساع الصحراوات وعوائق الجغرافيا، جبلية كانت أم صحراوية أم مائية بالنسبة إلى حياة تتشكّل. وهذه القواطع التاريخية الكبرى تعني أن العرب الحاليين، ليسوا أولاد رجل واحد وإنما هم أبناء لرجال متعددين ونساء متعددات، لأنه لكي نقبل الفكرة الأولى علينا أن نتصوّر تلك المنطقة الجغرافية خالية من السكان إلاّ من العربي في اليمن أو شبه الجزيرة الشمالي، والذي بدأ يملأ هذا الفراغ، وكأن مصر لم يعش فيها مصريون والمغرب العربي لم يسكنه مغاربة. وإنما هؤلاء المصريون أو البربر ما هم إلاّ عرب قدامى جاءوا من شبه الجزيرة واستقروا فيها.

ولقد دخل المؤرخون الجدد معركة الحديث عن أسبقية النزوح، باعتبارها موضوعة رئيسية لإثبات حق أو لدحضه، وهي عملية إيديولوجية لا علاقة لها بحق يثبت أو لا يثبت، لأنه ماذا يهم - حتى ولو في الجانب الإيديولوجي المحض - إن كان اليهود قد دخلوا فلسطين قبل العرب أو بعدهم؟!، فإثبات الحق التاريخي ليس موضوعه الأسبقية الترحالية أو أسبقية النزوح (وكأننا بدو نتصارع على قطعة أرض) وإنما موضوعه انصهار الشعوب على الأرض لآلاف السنين. ولا يمكن إرجاع التاريخ بالقلم والمسطرة للوراء آلاف السنين لمجرد رغبة من البعض، أو لمجرد وهم أو تصور ديني لا يرقى إلى علم التاريخ وينبني في أساسه على أساطير أتت بها التوراة ولا يقبل بها أي عقل تاريخي. فإن عاش اليهودي والمسلم والمسيحي كشعب واحد مئات السنين على أرض واحدة، كما يحدث الآن في كل أرض، فليس معنى هذا أن يأتي مواطن من أمة أخرى، روسي أو حبشي مثلاً ويقول بأن أنبياءه القدامى عاشوا فوق هذه الأرض، وهي لهذا السبب أرضه وستكون النتيجة أن يعاد رسم لخريطة العالم على أساس ديني؟! (أوليس هذا هو موقف من يسمون بالأصوليين عندما يتحدثون عن أمة إسلامية واحدة وعن خلافة إسلامية ويتعاملون مع الغرب باعتباره صليبية؟!). إذن لا تعطي أسبقية النزوح حقاً لأحد، لأن النزوح والهجرات والتلاقحات بين الشعوب ظاهرة إنسانية، أما الحقوق فمجالها علم الأيديولوجيا أو علم السياسة.

إنَّ النزوح أس واحد من أسس التكون السكاني، وليس كل شيء، لأنه يلغي الآخر تماماً عندما يعتبر في حد ذاته عامل نشأة الشعوب. ففي **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** لعبد الوهاب المسيري يؤكد على «أن السكان الأصليين لفلسطين كانوا (الفلستينيين) الذين وفدوا في الماضي السحيق من جزر اليونان إلى فلسطين فمنحوها إسمها»[1]. فيرد طيب تيزيني في هامشه: «ها هنا يقوم سد بين هؤلاء (الفلستينيين) وأولئك الكنعانيين المنحدرين من الجزيرة العربية والذين نزحوا إلى فلسطين وانصهروا بمن وجدوهم فيها أي الفلستينيين، وهذا أحد الأمثلة على الانزلاق في مثل ذلك الخطأ

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري: **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، القاهرة، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٧٥.

المنهجي التاريخي»[1].

إنَّ منزلق المسيري المنهجي عند تيزيني ليس (قانون النزوح) باعتباره أحادية متعسفة، وإنما هو إهمال التوازن بين نزوح ونزوح، بين نزوح يوناني ونزوح كنعاني، وهو في حد ذاته خطأ منهجي تاريخي، لأنه لم يناقش قانون النزوح باعتباره الأس في تكون الشعوب، فلِمَ يكون أصل السكان في فلسطين يونانيين فلستينيين أو كنعانيين من شبه الجزيرة، ولا يكون فلسطينيين بدأوه في هذه الأرض وتلاقحوا مع غيرهم من الشمال والجنوب سواء عبر الهجرات السلمية أو الغزوات المسلحة؟ ولِمَ نصر دائماً على نظرية الترحال البدوية حتى من بلاد اليونان إلى البلاد (العربية)؟! ألا يحتاج الموضوع إلى تعميق نفساني تُفرد له دراسة خاصة؟!(*).

بين السامية والعربية:

يحدد طيب تيزيني مصطلح «التاريخ العربي القديم» بأنه تاريخ «وادي النيل وما بين النهرين وبلاد الشام وشبه الجزيرة العربية وشمال افريقية والمغرب العربي»[2]. ويعتقد في رده على هشام جعيط بأن العروبة تسبق الإسلام، لأن عكس ذلك يندرج ضمن لاتاريخية «الإقليميويين والقومويين»[3]. لكنه حدد العروبة في تلك المناطق الجغرافية التي ذكرها آنفاً أو ما يعرف (بالوطن العربي الآن).

وينظر إلى التاريخ ما قبل الإسلامي (الرافدي والشامي والجزيري والمغربي) على أنه ذو سمة عربية (سامية) تنطلق من موقف تاريخي وإتنولوجي واثنوجرافي ولغوي. فبتنا لا نعرف إن كان هذا التاريخ عربياً أو أنه يحمل سمة عربية أو أنه سامي. لأن تصنيف (عربي) لا شك يختلف عن تصنيف (حامل لسمة عربية) أي أنه لم يكن عربياً وبه سمات عربية. لكن طيب تيزيني يتجاوز هذا التناقض بسرعة ليدعم الرأي الأول. ثم يعود إلى استبعاد مصطلح (السامية) ـ الذي استبقاه لفترة طويلة في

---

(1) طيب تيزيني: مرجع سابق، هامش ص ٦٢.

(*) ينتقد د. علي فهمي خشيم في كتابه آلهة مصر العربية، مرجع مذكور، جـ١، ص ٢٧٩، ٢٨٠، السير واليس بدج عالم المصريات المعروف لأنه قال بأنه من غير المقبول أن تأخذ مصر المتقدمة حضارياً أربابها عن أهل الجزيرة المتخلفين، فيقول بوثوقية شديدة أن موقفه غير علمي، حيث أثبت الدارسون(؟!) أن أهم معبودات مصر القديمة كانت واردة إليها مع الأقوام المهاجرة إلى الوادي من شرقه وغربه، وهي معبودات عتيقة جداً نشأت مع الإنسان في بداياته الأولى، خارج وادي النيل. وعندما يتحدث عن مسألتي التقدّم والتخلف يقول ـ وبالمنهجية المذكورة أعلاه ولكن بيقينية مدهشة ـ «.. وفي مقياس العصور الأولى لا جدال في أن الصحراء العربية مثلها مثل الصحراء الليبية، كانت أكثر (تقدماً) من الوادي الذي لم يكن عُمِّر بعد(؟!!) كما سبق القول...»، هنا يبدو خشيم، أصدق ممثلي هذه المدرسة النزوحية، ولا شك أن عمق ظاهرة الحمل التاريخي التي تعرضنا إليها سابقاً. تختلف إختلافاً جذرياً مع المنهج النزوحي الذي ينبني على أولويات إيديولوجية (ميتافيزيقية).

(2) تيزيني: مرجع سابق، ص ٦٩.

(3) درج د. تيزيني على نسب النسب في كل تصنيفاته سواء بشكل مبرر أو بشكل يبدو تقعراً، فنسب الإسلام الإسلامي ونسب الإسلامي الإسلاموي، الخ، وهي تعني في عرفه (الذين يدعون الإسلامية) في مفهومه، ويبدو هنا نسب النسب ثقيلاً جداً، أفليس هناك مصطلحات بديلة؟!.

الصفحات الأولى من الكتاب ـ لكي يبرر تفسير التاريخ القديم للمناطق المذكورة، وذلك لأن هذا المصطلح غامض مشوش لاتاريخي أولاً، وجزئي قاصر (يستند إلى اللغة فحسب) ثانياً، ويستبدله بمصطلح العربي، باعتبار أنه واضح محدد تاريخياً أولاً، وشامل ينهض على المقومات الإجتماعية والإقتصادية والسياسية واللغوية والثقافية ثانيا[1].

هكذا يعتبر تيزيني أن (المجتمعات العربية القديمة) سياق موحد بالمعنى التاريخي. وإن تحدث عن تمايزات، فهو إنما تحدث عنها في بدايات دخول التاريخ بين المغرب والمشرق، فيقول إن المشرق العربي بدأ قبل المغرب العربي بألف سنة، ومن هنا أسبقيته تاريخياً ونزوحياً أيضاً، فيعود إلى ما أسميناه المنهج البدوي في التأريخ وإن بطريقة أكثر التواء.

ونحن ندعي بأن ما يعتبره تيزيني (تاريخاً عربياً قديماً) تاريخياً وجغرافياً واتنولوجياً ولغوياً، يدخل أيضاً تحت بند إضفاء التاريخ العربي الحديث أو التاريخ العربي ما بعد الإسلام بالتفاصيل المذكورة، على الحالة التاريخية ما قبل الإسلام. ونحن لا ننطلق من ذلك من (لاتاريخية إقليموية أو قوموية) وإنما من ادعاء منهجية علمية تقول بأنه كما لا يجوز تفسير التاريخ القديم لتلك المناطق بذلك المصطلح الأسطوري (السامية)، لا يجوز أيضاً تفسيره بمصطلح (العربية)، لأن التمايزات اللغوية والتاريخية والإثنية للمنطقة الواقعة بين المحيط والخليج لم تكن مجرد أمر هامشي كما اعتبره د. تيزيني، وإنما كانت أمراً أساسياً رغم الهجرات والتلاقحات والتشابهات اللغوية والإجتماعية والجغرافية. كان الواقع واقع تاريخ يتكوّن: في اليمن تاريخ دولة قديمة تتفكك وتنضم؛ في شمال الجزيرة تاريخ عشائر وقبائل بدوية ترحل من مكان إلى مكان وتتصارع على موارد الرزق القليلة؛ في مصر والشام والعراق دول قديمة تتفكّك ويعاد تكونها أيضاً؛ وفي المغرب دويلات قبائلية تلاقحت مع الغازين من الشمال بحراً أو القادمين من البر جنوبياً، ولغات متعددة مختلفة أخذت من بعضها البعض، لكنها ظلت لغات مختلفة حتى داخل (الدولة الواحدة) ولهجات لا حصر لها، واثنيات إفريقية سوداء وعربية سمراء وأوروبية بيضاء.

إن ما جعله تيزيني هامشياً يضعه هو نفسه ـ أي تيزيني ـ في خانة القوموي على تعبيره النسبوي!! ـ عندما يضفي مفهوم (العرب) على المنطقة الجغرافية بين المحيط والخليج على تاريخ سبق الإسلام بآلاف السنين. ويذكر التمايزات، لا ليؤكدها وإنما ليهمشها في إثباته أسبقية (العربي) على (البربري)، ويدخل أيضاً في (الكليانية الإنتقائية) عندما يأخذ من التمايزات تلك الأسبقية فقط، أسبقية التاريخ العربي على التاريخ المغربي بألفي سنة، وينسى اللغة والجغرافيا والتاريخ والاثنيات.

إن تقصيّ الأصول البعيدة للبربر، في شمال افريقيا أمر صعب المنال، كما هو امر تقصي الأصول البعيدة لأي عرق من العروق، وسيكون من التعسُّف نسبتهم إلى مصادر (سامية) كما فعل د. تيزيني عندما قال: «ذلك أن صلة شمال افريقية بالعالم السامي لا تبدأ مع نزوح الفينيقيين إلى هناك وتأسيسهم مستوطنات خاصة بهم في القرن التاسع قبل الميلاد. إن تلك الصلة تغدو ضمن ذلك المنظور أكثر

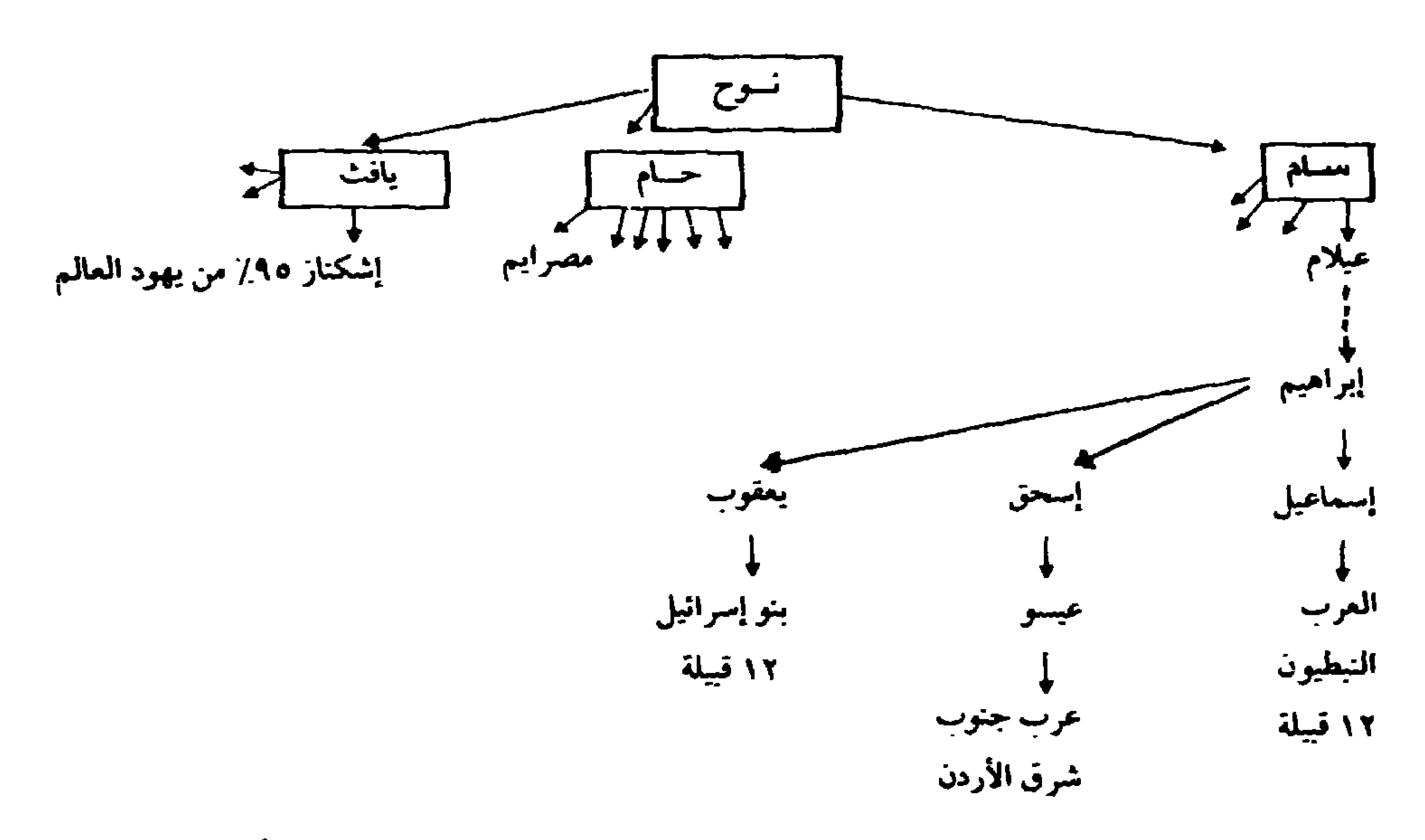
---

(١) تيزيني: المرجع نفسه، ص ٧١.

قدماً، بل إنها تبدو بنوعية أخرى تتحدّد بكون البربر أنفسهم ساميين أو ذوي جذور سامية. . . وتمّ ذلك عن طريق الهجرات البشرية والتأثر اللغوي المباشر وغير المباشر. . وجدير بالاهتمام أن نأتي على وجهة نظر من قالوا بأن افريقية هي موطن الساميين الأصلي، وقد قال بذلك المستشرق نولدكي ومن بعده بارتون. . وكان داروين قد افترض أن أصل الإنسان الأول كان افريقية. .»[1]. هنا ينسى تيزيني أسبقية المشرق على المغرب والفرق عدة صفحات قليلة!.

وهو هنا لا يريد البتّ في هذه القضية الشائكة، لكنه يؤكد على أن شمال افريقية لم يكن في تاريخه القديم بعيداً عن السامية ولكن بالمعنى الكلي وليس الجزئي. إن تاريخ المنطقة لم يكن بعيداً عن بعضه البعض. لا شك بحكم الجغرافيا على الأقل، ولكن ليس معنى ذلك الوصول إلى النتيجة المطلقة بأن لفظ (بربري) ينتمي إلى عائلة الشعوب السامية[2].

فماذا تعني الشعوب السامية؟ هل هي شعوب أم شعب واحد؟ وهل تنتمي إلى أب واحد هو سام، كما تحكي شجرة العائلة في التوراة من نوح إلى سام وحام ويافث، ومنهم يتفرع آباء العالم القديم في عدة آلاف من السنين. . وإليك تلك الصورة الكاريكاتورية لتلك الشجرة الأسطورية[3].



وهي شجرة شائكة لا يمكن إخضاعها لعلم التاريخ، وإنما يمكن تسميتها بالتاريخ الأسطوري إن جاز التعبير. وسيكون من الدقّة العلمية استبعاد مصطلح السامية تماماً عند الحديث عن البنية الديموغرافية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٧، ٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ٦٨.
(٣) انظر ثروت الأسيوطي، بنو إسرائيل، جـ١، المقدمة. طرابلس ـ ليبيا، الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨٥، ص ١١٢.

والعرقية واللغوية للشعوب التي كانت تقطن المنطقة الجغرافية ما بين المحيط والخليج (الوطن العربي اليوم). وسيكون البحث عن تسمية واحدة أو لفظة واحدة، أمراً بالغ الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً من ناحية الشمول العلمي، وربما سيكون من الأفضل إطلاق عدة مصطلحات كتعبير عن التنوّع كحقيقة موضوعية تاريخية، بدل الهروب بإطلاق مصطلح واحد يشمل الكل، لأن هذا المصطلح سيصبح مثل قولنا (الإنسان) كتعبير عن ذلك الحيوان العاقل الذي يسكن الكوكب الذي يدور حول الشمس ويسمى الأرض، وسنكون بذلك قد دخلنا في متاهات أخرى غير علم التاريخ.

تكاد تكون منطقة شمال الجزيرة وبلاد الرافدين والشام حتى البحر المتوسط منطقة جغرافية واحدة، وحجم التهجين داخل هذه المنطقة كان كبيراً بحكم الحراك الديموغرافي داخلها، وبحكم حركة الصراع والغزو والغزو المتبادل، وبحكم ما تركته حياة ذلك العصر من آثار شاهدة ولغات مندثرة، فإذا انتقلنا إلى الجزء الإفريقي، نجد التلاقحات وحجم الهجرات أقل من المنطقة السابقة.

إن عملية الدمج الكامل لتلك المناطق الجغرافية لم يتمّ حينذاك، بحيث لا يمكن الحديث في التاريخ القديم عن شعب واحد، وهذه العملية لم تتمّ إلا في ظلّ استقرار الامبراطورية الإسلامية، فاستطاعت اللغة العربية أن تسود والثقافة العربية أن تؤطّر العادات والدين والطقوس والحالة الإجتماعية، وتخلق وحدة ثقافية، أو حالة ثقافية واحدة تشمل حتى الأقليات التي لم يتم تعريبها بشكل كامل مثل البربر في شمال غرب افريقيا أو الأكراد في العراق وسوريا، أو حتى الأقليات الدينية الأخرى كالمسيحية وبعض الطوائف الإسلامية وغيرها.

ونستطيع القول بأن عمليات التهجين البيولوجي قد تمّت عبر آلاف السنين، بحيث عجنت في هذه المنطقة جميع الشعوب الأصلية، فبتنا لا نعرف من ناحية الملامح الجسدية إلا وجهاً مميزاً للعربي شرقاً وغرباً. وإن كانت هناك عناصر أوروبية أو آسيوية بعيدة تبدو في سحنة بعض الوجوه وسيماء بعض السكان، فذلك بسبب التواصل مع الشعوب البعيدة أيام الخلافة الممتدة الأطراف، وقبل ذلك أيضاً بحكم الغزوات القادمة من أوروبا أو آسيا. إلاّ أن الخلافات الجسمانية بين عربي وعربي الآن تكاد تكون محدودة، هذا على المستوى العام، فإذا بقيت هناك تمايزات حادة، تظل استثناءً لتاريخ لم يكتمل بعد. ومن هنا نرى المصطلح (عربي) الآن مصطلحاً أكثر اتساعاً من اللغة وأكثر اتساعاً من الثقافة كل على حدة، وإن كانت اللغة والثقافة جزءاً أساسياً منه.

سيصبح حينئذٍ من المبالغة أو عدم الدقة العلمية - على الأقل - الحديث عن تاريخ يعتبر تلك المنطقة منطقة عربية مئات من السنين قبل الميلاد، أو ما يقارب تسعة قرون (حوالي ٨٥٤ ق. م. على حد ذكر نص آشوري أثناء حكم الملك شلمانصر الثاني باعتبار أن كلمة «عرب» كانت قد وردت في هذا النص). وسيكون من المبالغة أيضاً الحديث عن تحدر شعوب الشرق القديم من شبه الجزيرة العربية ومن ضمنها شعب وادي النيل وبربر غرب افريقيا، وإنما يمكن الحديث عن شعوب تتمايز فيما بينها إثنياً ولغوياً، وتشترك في اقتراب الجغرافيا والهجرات والهجرات العكسية وفي تشابه بعض المفردات وبعض السمات العرقية، ولا نتفق مع د. تيزيني عندما يعتبر التمايزات نسبية والتشابهات أساسية.

حينما يقول سيد يس «فالتاريخ المصري يتّسم بعمق المجال التاريخي وبالتنوع الشديد وبالحلقات

الممتدة، ولا يمكن فهم هذا التاريخ بغير الوعي بأنه يتضمن ثلاث حلقات رئيسية هي الفرعونية والقبطية والعربية الإسلامية. . ونفس المنهج الخاطىء يطبقه هؤلاء الذين لا يؤمنون بعروبة مصر، ولذلك تجدهم يرتدون بأبصارهم إلى الحلقة الفرعونية زاعمين أن المصريين الحاليين هم سلالة الفراعنة القدامى وأنهم أبناء الأقباط، متجاهلين خطورة الحلقة العربية الإسلامية التي أعادت تشكيل وصياغة الشخصية المصرية وربطتها ربطاً لن تنفصم عراه بالشخصية العربية. .»[1]، يعترض تيزيني على تلك الصيغة لأن «سيد يس يرى في التاريخ المصري شخصيات ثلاثاً وليس مستويات ثلاثة لشخصية واحدة»[2].

وهذا معناه في عرف د. تيزيني أن شخصية المصري التي تعربت كانت قد اكتملت قبل (المرحلة الفرعونية) - إن جازت عملية التمرحل -. وفي الوقت نفسه لم يتحدث سيد يس عن شخصيات ثلاث وإنما تحدث عن تاريخ تفاعلت فيه هذه المراحل وأنتجت الشخصية العربية المصرية الحالية، لأننا لا نستطيع أن نقبل الحديث عن شخصية مصرية عربية دون الحديث عن (المرحلة) العربية الإسلامية بعد عمليات الفتوح الكبرى، وما قبل ذلك ينوجد في إطار بعض التشابهات والتزاوج والمزج بين الشعوب القريبة جغرافياً، وهو إطار يغدو إطار تجاوز من الناحية المصطلحية الدقيقة.

وإذا جاز هذا الكلام في التاريخ القديم، فإنه لا يجوز الآن أن نتحدث عن عنصر مصري فرعوني أو عنصر بربري أو عنصر بابلي أو عنصر عربي أو حتى عنصر عبراني، لأن البربر لم يعودوا بربراً، بل تعربوا، ولم يعد المصريون مصريين بل تعربوا، ولم يعد العرب القدامى هم العرب الحاليين أنفسهم، بل (تعربوا)، أي امتزجوا إثنياً وتحدثوا لغة واحدة وعاشوا ثقافة واحدة. وبعد ثورة الاتصالات، لا يمكن الفصل بين عربي في الخليج وعربي على المحيط، ولا أمل لهم إلا في مستقبل واحد يبنونه سوياً.

إن هذا الموضوع ينقلنا إلى عملية التعريب (أي الدمج في الإطار العربي)، فنقول بأن هذه العملية لم تتم بفرض اللغة العربية فقط، كلغة ثقافة وسياسة وسيادة بعد الفتح العربي، بل كانت هناك أيضاً ظروف موضوعية ساهمت في تسريعها وأهم مرحلة فيها كانت في العصر العباسي، عندما أصبحت الرابطة الإسلامية هي الرابطة المجتمعية الأولى والرئيسية. . بينما كانت في العصر الأموي الرابطة القبلية أكثر سيطرة من الرابطة الإسلامية، بحكم أن أكثرية المسلمين أصبحوا بعد الفتوحات من غير العرب. ففي «العصر العباسي، بدأ الإندماج الإجتماعي للأقوام الإسلامية. . ولا اندماج دون احتكاكات، ولا اندماج في مجتمع طبقي دون مشاعر الغربة والضياع لفئات إجتماعية عريضة تؤلف الطبقات الدنيا من المجتمع وتضم الفرس والعرب وغيرهم. فكما أن الفرس انسلخوا عن تنظيماتهم وعلاقاتهم السابقة، كذلك فقد العرب كيانهم القبلي والعشائري السابق. لقد حدثت إعادة تكوين وتنظيم المجتمع، والطبقات المتصارعة تأخذ بأقرب فكر يدعمها ويميزها عن أعدائها. إسلام. مانوية.

(١) سيد يس: «الشخصية العربية، النسق الرئيسي والأنساق الفرعية - ملاحظات أولية»، مجلة المستقبل العربي، ١٩٧٨/٩، ص ١٥٤.

(٢) تيزيني: مرجع سابق، هامش ص ٦٣، ٦٤.

مزدكية. فلسفة يونانية. .»[1]. هذه كانت إجابة بو علي ياسين في رده على طيب تيزيني، إلاّ أنها لم تجب على السؤال: لماذا تمّ تعريب المنطقة الجغرافية الواقعة بين الخليج والمحيط دون سواها؟. كذلك لم يبحث تفصيلاً عن العوامل فوق الطبقية للدولة الإسلامية أيام بني أمية وبني العباس، لأن إعادة تنظيم المجتمع الطبقي أيام العصر العباسي أو الأموي لم تختلف اختلافاً جذرياً، لأن العرب تركوا النظم الإدارية والإقتصادية التي كانت موجودة سواء أيام السيطرة الفارسية أو البيزنطية، وإن غيروا في ذلك فإنما كان تغييراً هامشياً. وتغير بالطبع السيد الفارسي أو البيزنطي وحل محله السيد العربي أو غيره، والتمييز في ذلك بين الأمويين والعباسيين سيكون من الناحية الطبقية تفريقاً مبالغاً فيه، لأن النظام الإجتماعي الذي ساد لم يتغيّر تغيراً مهماً حتى دخول الاستعمار الحديث، أي ظلّ أكثر من ألف سنة يدور في الحلقة نفسها تقريباً. وهذا في الحقيقة موضوع يحتاج بحثاً معمقاً، وقد تناولناه بالحديث في مكان آخر[2].

إذن سيكون الحديث عن (القومية العربية) في العصور الوسطى حديثاً عن وهم، لأنه حديث حديث بدأه «محمد علي باشا الألباني الأصل عندما تفككت الرابطة الدينية ولم تعد تنسجم مع تغييرات إجتماعية واقتصادية وأصبحت تعيق التقدّم الذي تدفع إليه هذه التغييرات»[3].

يعترض بو علي ياسين في نقده لطيب تيزيني على مقولة **الصراع القومي** في الدولة الإسلامية بمفهوم القومية في الوقت الحاضر، ويعتبره «مجرد شكل من أشكال العصبية للجنس مثل تعصب العربي للعربي والفارسي للفارسي، تشبه نفس نوع العصبية إلى العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو العنصر، وتزول هذه العصبيات تدريجياً مع إنهيار النظام القبلي بدخول الحضارة وإعادة تقسيم المجتمع إلى طبقات متناقضة مع التقسيمات العشائرية. في هذا الوقت الذي تنشأ فيه رابطة حضارية موحدة لمجموع المجتمع تحل محل رابطة قربى الدم المشاعية البدائية أو فوقها، ومن هذه الروابط الحضارية **فوق الطبقية** يمكن أن نعد بالتأكيد **الرابطة القومية**. . قبلئذٍ هيمنت الرابطة الدينية والرابطة الطائفية اللتان لا نزال نجد آثارهما قوية حتى وقتنا الحاضر. وعندما تجزأت الدولة الإسلامية بقيت الرابطة الدينية إلى جانب روابط فرعية فوق طبقية. دينية طائفية أو دينية سياسية. . وفي حالات معيّنة رابطة دينية طبقية، بعد إهمال الروابط القسرية التي كانت دائماً موجودة إلى هذا الحد أو ذاك، بهذا الشكل أو ذاك. . إن المسألة برأينا أن مجتمعاً قائماً على الروابط العشائرية انتقل فجأة إلى عصر الحضارة ضاماً إليه أقواماً أخرى. على هذا الأساس نفهم قول ابن خلدون إن العرب أمة وحشية، فهذا قول علمي لا هو ضد العرب ولا هو مع العرب، ولا حاجة لأن نبرر لابن خلدون قوله، فنؤوّله بأنه يقصد (البدو الرحل من العرب) كما يفعل تيزيني. ولو لم يكن ابن خلدون عربياً أباً عن جد لَنَعَتَه مثقفونا القوميون بأنه شعوبي. .»[4].

---

(١) بو علي ياسين في نقده لطيب تيزيني من التراث إلى الثورة، في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، مرجع مذكور، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) سلطة النص، مرجع مذكور.

(٣) بو علي ياسين، المرجع نفسه، ص ٢٥، ٢٤.

(٤) بو علي ياسين، المرجع نفسه.

نعود الآن لندرس مسألة التعريب بشيء من التفصيل، ونرجع إلى التاريخ اللغوي للمنطقة الواقعة بين المحيط والخليج، فلا نجده تاريخاً لغوياً واحداً كما ذكرنا في فصل «اللغة وكتابة التاريخ». وإن تحدثنا عن حجم تلاقحات ثقافية عالية بين المشرقيين في آسيا أولاً، ثم بين المشرقين والمغربيين في إفريقيا ثانياً. وكان لها دور في تسريع عملية التعريب التي تمت بعد ذلك وخاصة بعد وجود بشري عربي كثيف وحاكم لتلك المنطقة. ولهذا نقول إن بروز عملية التعريب في العصر العباسي وبعده لم تكن إلاّ حصاداً للحكم العربي قبل ذلك بفترة طويلة بدءاً بالحكم الأموي. حيث شكّل تعليم العربية والقرآن شرطاً أساسياً للإعفاء من الجزية - حتى ولو نطقت بالشهادتين - وكان السبب في ذلك مردود خزانة الدولة. وهو أمر حدث في كل من الدولتين الأموية والعباسية، عندما دخلت شعوب كثيرة الإسلام تحت ضغط السيادة العربية وفعاليتها.

نستطيع أن نتصور دخولاً سهلاً للعربية في بلاد الرافدين والشام بسبب التقارب اللغوي الكبير، نتيجة التفاعلات الثقافية التاريخية داخل هذه المنطقة. فماذا عن حال مصر والمغرب العربي؟

في مصر والمغرب العربي، بل وفي بلاد الشام والرافدين، شهدت المنطقة تحولات ثقافية ولغوية كبيرة في ظل الإمبراطوريات القديمة البعيدة عن المنطقة (أو المجاورة لها): الفارسية - الحثية - اليونانية - الرومانية، وقد ضربنا مثلاً من العهد الجديد (الإنجيل/ أعمال الرسل) عن حالة الخليط اللغوي المربك في فلسطين عندما أراد بطرس أن يدعو ليسوع الناصري، فتحير بأي لسان يكلمهم؟! عبري أم كرتي أم مصري أم يوناني أم عيلامي (فرع فارسي) أم فرثي (فرع فارسي) أم ليبي أم عربي أم حثي... الخ؟!.

وفصّلنا في باب سابق أيضاً ماذا حل باللغة المصرية القديمة وتحولاتها، واندثارها أو اندماجها في اللاتينية واليونانية، وتباعد الأصول القديمة عن مجال الكتابة والحديث إلاّ هامشياً.

يمكننا هنا أن نرصد حالتين لغويتين واضحتين:

الأولى: شتات لغوي، كانعكاس لحالة الشتات التاريخي في منطقة المشرق (العربي) التي كانت مسرحاً لصراعات وتقلبات وتلاقحات متوالية لم تهدأ أبداً؛ لأن هذه المنطقة تحوّلت هي أيضاً إلى «كرة قدم» - على تعبير برستيد - بين إمبراطوريتين كبيرتين قامتا على أنقاض الامبراطوريات الصغرى القديمة، أي بين فارس، وروما أو بيزنطة.

الثانية: إندثار الهوية اللغوية عبر تاريخ طويل من الاستعباد الخارجي الذي ميّز كل المنطقة في جنوب المتوسط التابعة للأمبراطورية الرومانية قروناً عدة.

وهاتان الحالتان يمكن أن نضمهما سوياً تحت وضعية يمكن أن نصفها بالوضعية (السلبية) لمسألة التعريب. فما هي إذن الوضعية الإيجابية؟.

هي ببساطة حالة الجدل العكسي لهذه الظاهرة، أي اختفاء الشتات وغياب الاندثار ببُعدِ عرب الشمال والجنوب عن «جغرافيا» الامبراطوريات المفترسة الحيوية، مما سمح لهم بالاحتفاظ بعربيتهم التي تكوّنت وآلت لصالح «لهجة قريش» أو «فصحى قريش» التي سادت جزيرة العرب لفترة طويلة،

فصَّلناها وحللنا آلياتها في كتابنا **جذور القوة الإسلامية**، ولك أن ترجع إلى تفصيل ذلك إن أردت المزيد(*).

يمكننا القول إذن، إن العربية قد سلمت من معظم التشوّهات والإحلالات أو الإندثارات التي صاحبت التفاعلات السياسية في الشام والعراق ومصر، مما مكّنها ـ ضمن حالة ثقافية وتاريخية عامة ـ أن تتقدم وتحلّ محل اللغات الجريحة أو المشلولة، حينما حانت فرصة السيادة واستبدال إمبراطورية بأخرى.

هكذا تُشكّل العناصر الأخيرة الظرف الخاص لاندثار اللغات القديمة لصالح اللغة العربية، وتبقى بعض بقايا اللغات القديمة كالأمازيغية أو السريانية أو القبطية أو الكردية أو غيرها، كتعبير عن تاريخ (هامشي) لا زال موجوداً في الحاضر، رعته ظروف تاريخية وجغرافية وثقافية وعرقية خاصة، وهو تاريخ ـ أي تاريخ التعريب ـ لم تكتمل دورته النهائية بعد، خاصة في بلاد المغرب العربي، حيث لا زلنا نجد الفرنسية والأمازيغية وبعض بقايا اللغات (البربرية) الأخرى كالطوارق والشاوية.. الخ.

التوصيف العلمي:

يفترض طيب تيزيني أنه ليس من الضروري أن يكون لفظ عرب معبراً عن «مجموعة بشرية مستقلة وذات خصائص متميزة عن خصائص المجموعات البشرية المعاصرة لها أو السابقة عليها. إذْ إن ذلك الإسم يمكن أن يكون في منشئه تعبيراً عن مجموعة بشرية فرعية تندرج في إطار بشري أوسع وأشمل. ومن الراجح أن ذلك هو واقع الحال. فكما أننا الآن نتحدث عن سوري وعراقي وجزائري... باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين، ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم عرب، كذلك تبين أنه متاح لنا التحدث عن عربي وأكادي وبابلي وآشوري وفينيقي ومصري ومغربي.. باعتبار الواحد منهم حائزاً على استقلالية نسبية تجاه الآخرين، ومن موقع كونهم جميعاً مشتركين في أنهم ساميون»[(١)].

إنه يرجح أن الحديث عن الماضي لا يختلف عن الحديث في الحاضر. فله أن يرجح كيفما شاء، ولكن ما هي الأدوات التي اعتمد عليها في ترجيحه أنهم ينحدرون جميعاً من (سام) أو من (عرب)؟ وكأن مسألة العثور على لفظ (عرب) في نص آشوري قديم يبرر ذلك الترجيح. ومن هو (سام) هذا الذي ننحدر منه جميعاً؟! تيزيني نفسه تردد في استخدام هذا المصطلح لكنه مع ذلك يقول: «لا يهمنا

(*) يتحدث د. لطفي عبد الوهاب يحيى عن الوعي العربي بالذات وبوادره الملموسة رغم التفتّت السياسي لشبه الجزيرة العربية في صورة قبائل أو تجمعات قبائل أو إمارات أو دويلات، وذلك ابتداء من القرن التاسع ق.م، استناداً إلى عدة نصوص آشورية عن ملوك أو ملكات على (بلاد العرب) ـ بغض النظر عن حدود هذه «العرب» في ذلك الزمان. وبدأت تظهر كلمة «العرب» كهوية بشكل محدد ومتواتر في كتابات المؤرخ هيرودوتس في أواسط القرن الخامس ق.م. انظر في ذلك كتابه: **العرب في العصور القديمة: مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ص ٣٥ ـ ٣٩، ط٢، ١٩٧٩.

(١) طيب تيزيني: مرجع سابق، ص ٤٥.

إن كان ما يعنيه ذلك المصطلح صحيحاً من الناحية التاريخية أو لم يكن كذلك، إنما يعنينا. . الجانب الدلالي التاريخي الذي ينطوي عليه مصطلح السامية»[1]. فأي دلالة تـاريخية لمصـطلح مشكوك في صحته من الناحية التاريخية على حد قوله، والدلالة هي فقط ما يضفيه د. تيزيني على المصطلح عندما ينظر إلى الشعوب المذكورة على أنها تمثّل حداً أولياً من الوحدة التاريخية الاتنولوجية واللغوية. ثم يأتي ليقول بأن الأمر ليس بذي بال على الصعيد المنهجي التأريخي التفريق بين شعوب (سامية) أو شعوب (عربية) لأنه قد قام بتوحيد الاثنين معاً اثنياً وإتنولوجياً ولغوياً، فلا فرق بأن تقول عربياً أو سامياً لأن الكل عرب كما أن الكل ساميون في الوقت نفسه.

لقد قولب الباحث التاريخ قسراً في لوحة مسبقة وأرغمه على الانسجام مع وجهة النظر المخططة سلفاً لمن يُسمِّيهم تيزيني «القومويين».

وليس الاستشهاد بنص لماسبيرو على أن المصريين ليسوا سوى ساميين انفصلوا عن مهد الساميين قبل غيرهم، دعامة محققة لضمّ المصريين إلى ما يدعون بالساميين تاريخياً. وليس الاستشهاد بالشجرة التوراتية على أن الأفارقة ومنهم المصريون حاميون، يعني دعماً محققاً لضم المصريين إلى هذه التسمية. ولعلّ السؤال الآن الدائر في الرأس: ما العمل إن كنت لا تقبل بتلك التسميات السامية والحـامية واليافثية كأساس لتصنيف الشعوب؟ وما البديل؟

نقول بأن ليس لدينا بديل جاهز، وهو أمر فوق بحث أي فرد، وإنما هو مهمة جماعية للبحث عن تسميات أو توصيفات أكثر دقة من الناحية العلمية، لأن هذه التسميات تظل مصطلحات مجازية لا تدخل في باب العلمي، وإنما تجوز في مجال الحديث اليومي. والأسباب أنها **أولاً**، مصطلحات إيمانية ترتبط بما اختلقته التوراة من تاريخ البشر من آدم حتى ملوك بني إسرائيل، وبالطبع من السهل تبيان صنعتها وضعفها أمام أي نقاش جاد. **وثانياً**، لأنها فرضت نفسها على كل حديث في التاريخ، فحملت قدسية أضرت بالنقد التاريخي العلمي بحكم تقادمها، وبحكم تكرارها، فغدت وكأنها مسلمة لا تقبل الجدل. وهؤلاء الذين يستندون إليها (علمياً) يلتقطون كلمة من هنا وكلمة من هناك لإقرار أصل لغوي واحد لكل هذه الشعوب، وإن كان هناك تقارب فذلك لا ينفي الخلاف اللغوي المؤكد. **وثالثاً**: لأنها إيديولوجية، أو تمت أدلجتها لمصلحة بني إسرائيل واليهود قديماً والصهيونية حديثاً فغدت عنصرية بحكم أن اليهود (ساميون أنقياء) وما عداهم من الشعـوب خلطاء. ونحن ندعي أيضـاً بأن تلك التسمية، كما أنها لا تنطبق على الشعوب (العربية الآن)، فهي غير دقيقة علمياً عند التحدث عن اليهود أو بني إسرائيل لا من الناحية الإثنية فقط بل ومن الناحية اللغوية وكذلك من الناحية (البيولوجية) أيضاً. لأنه لكي نقر بالسامية علينا أولاً أن نصدّق الأسطورة التوراتية. **ورابعها**، أن هذه المصطلحات لم تحل المشكلة، بل عقّدتها عندما وحّدت في حالة لا يجوز فيها التوحيد، وفرّقت عندما أرادت أن تميز جنساً عن جنس أو عقيدة عن عقيدة. وبسبب الارتكان إليها غابت تفاصيل كثيرة وتمايزات أساسية كان يجب أن ينتصب لها البحث التاريخي ليلجها إيلاجاً، وهي تمايزات لغوية وأسـطورية وتـاريخية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٦.

وثقافية وإثنية أيضاً، فأضاع الاطمئنان إلى ذلك المصطلح كثيراً من التفاصيل القيمة والخصبة في تاريخ الشعوب القديمة. إن تعطيل الكلي للجزئي أضاع الجزئي، وأفقد الكلي معناه، فبتنا لا ندري شيئاً من التفاصيل ولا نرتاح إلى المفهوم الشمولي المطاط.

يطرح د. جواد علي حلاً لهذه الإشكالية ـ وإن كنّا لا نرتاح إليه أيضاً ـ حيث يقول: «ولعلني لا أكون مخطئاً أو مبالغاً إذا قلت إن الوقت قد حان لاستبدال مصطلح (سامي) و(سامية) بـ(عربي) و(عربية). فقد رأينا أن تلك التسمية مصطنعة تقوم على أساس التقارب في اللهجات وعلى أساس فكرة الإنسان الواردة في التوراة.. أما مصطلحنا (العرب) الذي يقابل السامية، فهو أقرب في نظري إلى العلم.. ففي العرب لهجات ولغات، كما أن بين السامية لهجات ولغات.. وليس ببعيد ولا بقريب عن العلم والمنطق أن نعد السامية عربية لكونها ظهرت في جزيرة العرب، ونحن نعلم كثيراً من العلماء يرون أن جزيرة العرب هي مهد الساميين.. فنكون بذلك قد لاحظنا عاملين مهمّين: عامل القرابة اللغوية والأصل اللغوي وعامل وحدة المكان.. وإذا وافقنا على إقرار هذا الاصطلاح، نكون قد تقرّبنا نحو العلم وابتعدنا عن الأساطير، أسطورة انحدار الساميين من صلب رجل هو سام..»[1].

إن استبدال مصطلح السامية بمصطلح العرب لم يحل المشكلة لأنه كما رأى كثير من العلماء أن جزيرة العرب هي مهد الساميين (وهم نزوحيو النزعة)، ورأى كثيرون أيضاً أن «تاريخ الشرق القديم في وادي النيل وما بين النهرين أي تاريخ مصر القديمة وبابل وآشور، ليس هو من الناحية التاريخية والإثنية تاريخاً عربياً..»[2].

لقد حملت التسمية البعد عن أسطورة الانحدار الواحد، لكنّه حل ذاتي اختياري وليس حلاً علمياً، لأن الحل العلميّ المنشود يرتبط بالموضوع، أما الحل الذاتي فأمر سهل، لأننا كما أطلقنا التسمية (العربية) يمكن أن نطلق التسمية البابليّة أو الآشورية أو الفينيقية أو حتى اليونانية على أصل تلك الشعوب. فالذي يقول بأن أصل بني إسرائيل ساميون يجعل غيره يقول بأنهم مصريون أو بهم سمة مصرية أو بابليّون أو..، فهذا يعتمد على أسطورة وذاك يعتمد على ذات والاثنان لا يُعتد بهما.

إن الحديث عن التاريخ القديم يختلف عن الحديث عن التاريخ الحديث، لأنّ عدة قرون قد تكون كافية لإحداث تغييرات جذرية. ومن هنا ليس من الضروري، بل يجب، ألّا ننظر بالعين ذاتها عندما ننتقل بالزمان ألف سنة ويزيد.

وقد تكون إشكالية البحث عن المصطلح الكلي الشامل إشكالية مصطنعة في مثل حالتنا هذه ـ وأقول ربما لأنه قد يأتي عالم فذ فيكتشف من وقائع التاريخ ووثائقه تسمية كلية ـ واحتمالية اصطناعها أنها ارتبطت بمصطلح واحد أو مصطلحين على مر الأزمان. هناك تاريخ خاص لكل شعب يرتبط بعوامل قربه أو بعده عن تواريخ الشعوب القريبة أو البعيدة فيتأثر بها وتؤثر فيه، ولن يكون من الدقة جمع كل

---

(١) د. جواد علي: تاريخ العرب قبل الإسلام، مرجع مذكور، جـ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) انظر البلدان العربية، لمجموعة من المؤلفين، غوتا ولايبزج ١٩٧٠، ص ٥٦.

هذه التواريخ تحت عنوان واحد أو تحت إرادة واحدة. فلنعترف إذن بالتمايز، ولنفرق في القول بين (عرب) قدماء و (عرب الآن)، فالعرب الآن ليسوا بالضرورة هم هم أحفاد العرب القدماء، بل هم أحفاد العرب والبابليين والآشوريين والمصريين والمغاربة و. . و. . الخ.

هكذا سيكون حلّ هذه الإشكالية ربما في نفيها، بمعنى التحديد الجزئي لعدة مصطلحات بدلاً من مصطلح مهيمن أو مصطلحين سائدين. والاعتراف بهذا التميز سيجعلنا نتحدث - فيما بعد - عن الانتقال من الاختلاف إلى الوحدة، ورصد عوامل الاختلاف وعوامل الوحدة. وفي هذا الرصد سنكون قد وضعنا أيدينا على الهدف وأصبح الطريق أكثر وضوحاً وأكثر انفتاحاً بعد أن أزلنا ألغامه ونظّفنا أشواكه.



الخاتمة

تحدّثنا عن إعادة إنتاج الموروث الثقافي، كمصطلح مغاير لمفهوم إنتاج أو بناء ثقافة جديدة، لأن إعادة إنتاج المفاهيم القديمة يتمّ غالباً في إطار الشكل، بينما تترتّب الوحدات البنائية القديمة ترتيباً جديداً لا يمسّ عمق تلك المفاهيم. فإن أردنا أن نأخذ مثلاً من «الميتافيزيقا» التوحيدية، ورأيناها جزءاً من أيديولوجيا «خراجية» مكتملة البنيان، عند المقارنة بأيديولوجيات «ما قبل الخراجية»، وتجاسرنا على وضعها ـ أي الأيديولوجيا ما قبل الخراجية ـ في خانة ما اصطلح عليه بالنمط الآسيوي للإنتاج، أو ما يمكن أن يطلق عليه «الدولة المركزية المحلية (غير العالمية)» ـ والتي لم تستطع أن تشكّل إمبراطورية واسعة المدى الجغرافي، وحَلَلْنا بذلك إشكالية الخلاف المصطنع بين المصطلحين، وقبولهما كمرحلتين غير متزامنتين، نكون حينئذٍ قد اتّفقنا على أن المرحلة الخراجية في تاريخ العالم، قد ابتدأت قبل ظهور الإسلام بأكثر من تسعة قرون، هذا إذا وافقنا على أن الإمبراطورية الهلينية كانت البداية المتعثرة لاكتمال هذا النمط، والتي تلتها الإمبراطوريات الرومانية والبيزنطية والفارسية ثم تبعتها الإمبراطورية الإسلامية، كتحصيل ناتج عن إعادة بناء الموروث القديم بالشكل العربي أولاً، ثمّ بالشكل العربي الإسلامي بعد الفتوحات الكبرى. هذا التحصيل هو الذي جعل (تدولن) الإسلام أسرع بزوغاً واكتمالاً عن كل الإمبراطوريات التي سبقته، حيث لم تتجاوز الدعوة عشرين عاماً، حتى بدأت أنظارها تتجه إلى الخارج، وفي أقل من قرن كان العالم القديم قد تقوض. أما «المسيحية»، فقد احتاجت لأكثر من ثلاثة قرون لينتبه الرومان إلى أهميتها ليحكموا العالم تحت علم واحد. لا ينطبق الأمران على اليهودية، لأن الدويلة المركزية اليهودية، لم تكن إلاّ حالة استثنائية في تاريخ عام من الشتات، وكان «يهوه» رغم واحديته مجرد إله قبلي، لم يتجاوز حدود الجغرافيا الفلسطينية، مع أن اليهود منذ فترة بدأوا يعيدون إنتاج أو بناء هذا الإله الجديد القديم في صورة «رب العالمين».

وبهذا نستطيع أن نفهم بيسر، كيف شكّل مفهوم «الفتح» جزءاً أساسياً من الأيديولوجيا الإسلامية، بشكل مبكر جداً، ساعده في ذلك ظاهرة (حق الاعتداء) القبلية في الصحراء العربية كجذر (طبيعي) أخذ شكله المكتمل، فتحول من مجرد الغزو القبلي إلى الفتوحات الكبرى، وغدا الجهاد فريضة ـ رغم انتشار الإسلام ـ لم يلغها أو ينسخها القرآن أبداً. أصبح الجهاد إذن فرضاً دينياً مقدساً وليس مجرد أداة دنيوية من أدوات التوسّع كما كان الأمر في الإمبراطوريات الأسبق.

وبقراءة هذا الكتاب، باعتبار فصوله أمثلة موسعة لمفاهيم إعادة إنتاج الثقافات القديمة داخل مجال حراكي محدد جغرافياً بمنطقتنا (العربية الآن)، يمكننا أن نضيف بعض الإضافات إلى مصطلحي

الإعادة/ إزاء/ البناء.

إعادة الإنتاج تعني تلوين القديم بأشكال جديدة. وتتم هذه العملية بتغيير ترتيب الوحدات داخل البنية الكلية، بالإضافة إلى الوحدات الوافدة، فتكون الإعادة من القائم والوافد في شكل جديد. أما البناء أو الإنتاج الجديد، فيستخدم الخامات القائمة والوافدة، ويرتبها في نسق جديد أو بنية مغايرة في العمق، فنرى بناءً جديداً وشكلاً جديداً، بناءً خلق قطيعة مع العالم القديم. فالنمط المسمّى بالنمط الخراجي، عندما خرج من بطن الدولة المحلية إلى المستوى العالمي، كان يحتاج بناء نسق جديد يتناسب مع تنوّع الجغرافيا والثقافات والتاريخ، وأصبح التدولن أو العالمية فيه الأس الأول لاختلافه عن كل الأنماط السابقة، فلم تعدْ تكفي الآلهة المحلية لكل البشر. بل يحتاج البشر إلهاً واحداً يأخذ من (خامة) الآلهة المحلية بعضاً ويترك بعضاً آخر، ولا تكفي عادات وتقاليد شعب ما لتعميمها، بل يتمّ تمثّل العادات والتقاليد المختلفة، وإضافتها إلى البناء أو النسق الجديد. ولا تكفي طقوس ديانة أو ديانات شعب لتصوغ رؤية عالمية، بل يتمّ الأخذ والانتقاء والرفض بما يتلاءم والنسق الجديد.

في الحقيقة، يختلط المصطلحان إلى حدّ كبير، لأن وضعية (اللاتزامن) تجعل إعادة الإنتاج والبناء يتداخلان، حيث يمكننا أن نرى الإسلام بمثابة إعادة إنتاج للأيديولوجيا الخراجية التي سادت العالم في أشكالها القديمة كالمسيحية وديانات التوحيد، أو طرح فكرة (الإله الواحد) على مجمل الأرض، هذا إذا أخذنا اللحظة الإمبراطورية (أي زمن الفتوحات) في الاعتبار. فقد أعيد إنتاج الوحدانية المسيحية واليهودية بشكل عربي واضح المحتوى، مثل الإبقاء على طقوس الحج، كرمز للقائم إضافة للوافد. بيدَ أنه يمكن رؤية الدولة المركزية العربية وقد شكّلت قطيعة نمطية مع أشكال المشاعة القبلية، وغيّرت بشكل جذري مستوى مصادر الثروة وعلاقات الإنتاج، هذا إذا نظرنا إلى المستوى المحلي، أي في حدود شبه الجزيرة العربية.

يحدث التداخل إذنْ حينما ننظر بعينين مختلفتين. العين الأولى ستعتبر الإسلام إعادة إنتاج (من الزاوية العالمية). العين الثانية ستعتبره بناءً جديداً عندما تنظر من الزاوية المحلية. بكلمات أخرى: إكتمال النمط في جغرافيا لم تطلها ما طال أماكن سبقتها في الزمان، كجزيرة العرب عند مقارنتها بروما أو بيزنطة مثلاً.

لتبسيط الأمر أكثر، سنأخذ مثل النهضة الصناعية الرأسمالية، التي تلت الإقطاع في أوروبا، لنراها تغييراً جذرياً في المفاهيم والثقافات والبناءات، حيث مثّلت قطيعة شاملة المستويات مع القديم. ولعبت الرأسمالية دوراً عالمياً، ثم أصبحت نمطاً عالمياً مهيمناً، وبدأ تعميم الأيديولوجيا البرجوازية بكل الأساليب والإمكانيات. هنا نستطيع الكلام عن إنتاج أو بناء جديد، ومع هذا، احتاج التعميم إعادة إنتاج بعض الموروث القديم فظهرت (حالة) التمركز الغربي الثقافي، واستعيدت الثقافة اليونانية (الطبيعية) باعتبارها الجذر الأول للثقافة الأوروبية بما تمثّله من (عقلنة) وإعلاء لدور الإنسان إزاء الآلهة. وبهذا التمركز، يرى (الأوربيون) مثلاً أن تقدمهم طبيعي بحكم تراثهم، وأن أيّ تراث مغاير، لن يصل بناسه إلى المركز المتقدّم. وهنا يمكننا أن نسمّي هذه العملية الإرتجاعية «برجزة» الثقافات

القديمة في إطار النسق الرأسمالي الجديد، والإيحاء بطبيعية الثقافة البرجوازية[1]، أو ما يمكن أن نفهم دلالاته من المقولة الإسلامية «الإسلام هو الفطرة» مع اختلاف الزمان والمقاييس. وهذا ما جعلنا نقول بأن الأسطورة تعني تطبيع ما هو غير طبيعي: «الرأسمالية تناسب الرغبات الطبيعية للإنسان»، ومثل هذه التطبيعات تستند على أحكام نهائية، لأن الثقافة البرجوازية هي الأمثل للإنسان، كما أن الخلاص البشري لا يتأتى ولن يتأتى إلا باتباع هذا الدين أو ذاك. الأسطورة هنا تعني إيقاف التاريخ عند لحظة بعينها، فلا تقرّ بالنسبية ولا تعترف بها. «الخلاص بهذا ولا خلاص بدونه».

الآليات:

السؤال الآن كيف يقوم البشر بإعادة الإنتاج أو بالبناء؟. بكلمات أخرى ما هي العمليات الداخلية التي تتحكّم في العلاقات الفاعلة بين الإنسان والموروث، أو بين الإنسان والمادة عموماً؟.

سنأخذ حجراً من بيت قديم، وسنأخذ حجراً يتمّ صُنعه كحجر جديد. الحجر القديم يتم تشذيبه وقولبته ليناسب البيت الجديد الذي ستقوم أركانه على الأحجار القديمة ذاتها وكميتها وحدودها. أما الحجر الجديد فيصنع صنعاً ليناسب البناء الضخم (عمارة شاهقة مثلاً) والآلات التي ستحمله والخامة التي ستناسب الأركان العالية وعلاقته بالخامات الأخرى كالحديد والزجاج والخشب وكفاءة البشر الذين سيقومون برفعه في ظل خرائط وحسابات دقيقة، هذا الحجر معروف مكانه سلفاً في ذلك الركن أو ذاك من البناء داخل شبكة معقدة من العلاقات التي تجعل هذا البناء ناطحة سحاب أو برجاً أو مطاراً أو مصنعاً.

سنمضي في الاتجاه ذاته ونقول بأن الحصان اختفى من ساحة المعارك، وظهرت الآلات الحديدية والنيران والغازات والمدارس والتكنولوجيا المعقدة، واختفى الفارس القديم ليحّل محله «فارس» يتعلم الفيزياء والكيمياء والميكانيكا. أي انتهى الفرد الممسك بسيفه، ليظهر «الزر» الصغير من مكان خفي لا يرى الإنسان فيه الإنسان. يظهر الفرق ببساطة بين القوى المنتجة والعلاقات الفاعلة في كلا النمطين أو في كلا النسقين من «البناء». لذا قد نجيب بسهولة على السؤال: هل الآليات واحدة بين أن تبني وبين أن ترتّب أو تعدل؟. لا شك أن الآليات مختلفة وإن تداخلت على الهامش ببعض الفعاليات. لكن عندما يتمّ التعامل مع الموروث الثقافي خصوصاً، تقترب الآليات كثيراً بين الإعادة وبين البناء لدرجة التماثل وإن اختلفت الغايات. أما بناء ثقافة جديدة فيتطلب آليات مغايرة ترتبط بطبيعة الأنساق الجديدة والعلاقات والقوى القائمة فيها[2].

---

(١) انظر في ذلك كتاب رولان بارت Roland Barthes: Myth Today. In: *Mythologies*, London, Glasgow, ed. Paladin Graften Books, 1973, pp.109 - 159.

وقد قمنا بترجمة النصف الأخير من الكتاب المذكور كمختارة من مختارات كتابنا سحر الرمز، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٤.

(٢) نحن هنا نتحدث عن آليات التعامل مع الموروث الثقافي، أما حول بناء ثقافة جديدة فيمكن الحديث عن ناتج الصراع في البنى الفوقية ثم تثبيت هذا الناتج خلال الصراع وبعده مباشرة، ثم تعميمه وبعد تعميمه يتمّ تطبيعه، أي جعله طبيعة مطلقة والدخول في مرحلة الجمود. ويمكن تمثيل ذلك بالثقافة الرأسمالية كبانية إزاء الإقطاع

علينا إذن، أن نعتبر الموروث الثقافي مادة خاماً تخضع لفعل البشر، وأن نبحث عن العلاقة بين الإنسان وبين تلك المادة الخام، أو بشكل أدق بين الفاعل ـ (يتجاوز هذا الفاعل الإنسان في شروط الجغرافيا والزمن التاريخي والمورث، أي الإنسان بالمعنى الشامل) ـ وبين الخامة.

قد تأخذ هذه العلاقة ثلاثة أشكال:

الأول: أن تؤخذ الخامة كما هي، ويمكن أن نسميها آلية النقل.

الثاني: أن تؤخذ الخامة ويقوم فيها بعض التحوير، ويمكن أن نسميها آلية تأويل من الدرجة الأولى.

الثالث: أن تؤخذ الخامة ويتم وضعها أو قلبها أو تحويرها بالكامل، ويمكن أن نسميها آلية تأويل من الدرجة الثانية.

يحدث النقل عندما يكون النسق المنقول إليه صالحاً لاستقبال المنقول كما هو بحالته القديمة. ويحدث التأويل الأول عندما يكون النسق المنقول إليه مغايراً لحد غير عميق عن النسق المنقول منه، فيتم التعديل وتشذيب المادة لتجد موقعها وسط الجدار الجديد. أما التأويل الثاني فيتمّ عندما يكون النسق المنقول إليه مغايراً كلياً أو لحدّ عميق، عن النسق المنقول منه، فلا يجد الحجر المنقول مكانه في البناء الجديد أو لا تكون له قيمة أبداً، فيقوم الفاعل هنا بخلق دور وهمي له، كأن يوضع في عتبة الباب أو في زينة الجدار ويلمع كتميمة مقدسة، بدونها يصدق الفاعلون أن البيت سينهار.

الشكل الأول نادر الوجود، لأنه لا يحدث إلّا في حيِّز محدود من المكان والزمان، ويحدث الشكلان الآخران دائماً بدرجة أو بأخرى. ونظنّ بأن حالة الانتقال أو الحمل التاريخي، لا تكون نقية أو ميكانيكية لأسباب عدة تتعلق بالناقلين وظروفهم الاجتماعية والتاريخية والثقافية. ولنا أن نلاحظ هنا أنه إذا تتبّعنا مجرى حكاية ما قصها إنسان، من المنبع حتى أي لحظة من لحظات وصولها، لوجدناها مختلفة، وحكاية أخرى يقصها أناس آخرون. ولك أن تقرأ مثلاً قصص العهد القديم بدءاً من آدم حتى ملوك إسرائيل من الدرجة العاشرة، لترى كيف تلونت ووُظفت وحملت في مناطق أخرى مجاورة أو بعيدة أو في عقائد أخرى مجاورة أو بعيدة[1].

عند انتقال الثقافات، يتمّ تمثلها واستقرارها التابع لشروطها التاريخية، بعد أن يكون قد أعيد إنتاجها لتناسب الوضعية الجديدة، بل إنَّ بعض الطقوس القديمة ـ الحج في الإسلام مثلاً ـ في ظل شروط جغرافية واحدة، وشروط تاريخية مختلفة، قد أخذت الروح الجديدة، وأخذت مغزى رمزياً تجاوز وظيفتها الأولى بهذا القدر أو ذاك من التحوير.

البناء الجديد أو الإنتاج الجديد يتكوّن غالباً من خارج النسق القديم ثم يغزوه عندما تسمح الشروط بذلك (الرأسمالية/ إزاء/ الإقطاع مثلاً)، وهو بهذا يرى دلالات الموروث القديم في ظل

= وكمعيدة إنتاج إزاء الثقافات الإشتراكية و(اللارأسمالية)، أي إعادة إنتاج كل الموروث القديم في دعم عمليتي التعميم والتطبيع، والإعادة بالتأويل من الدرجتين وبالحذف والانتقاء وما شابه من عمليات.

(١) لمزيد من التفاصيل يمكنك أن ترجع إلى كتابنا سلطة النص، مرجع مذكور، حول قصة يوسف في العهد القديم والقرآن.

شروطه التاريخية التي أنتجته. وعندما يحتاج للموروث ـ لأنه لا يمكن له الاستغناء عنه ـ يقوم بالعمليتين الأخيرتين (درجتي التأويل) في إطار عجينة مغايرة: خاماتها قديمة ومغزاها جديد، لأن المنظومة مختلفة كلياً. بالتمثيل قد يعيد إنتاج الحجر القديم فيضعه في المرجل لينتج حجراً مغايراً للحجر الأول يتناسب مع البناء الجديد.

في الفضاء الثاني، يتمّ هذا في النصوص أو الموروث النصوصي، كلاهما انتقائي: المنتج ومعيد الإنتاج. لكن الأول يتعامل مع الموروث كتكملة ضرورية للبناء شكلاً ومضموناً، دلالة ومغزى. أما الثاني فيتعامل مع الموروث كجزء أساسي من (البناء)، ويعتبر الوافد أو الجديد كتكملة شكلية للبناء.

يقوم (السلفيون) الآن بالعملية الثانية، فلا يرون الموروث الثقافي ذا بعد تاريخي، بل يرونه صالحاً لكل زمان ومكان، أما المتغيرات التاريخية في عالم اليوم فليست إلّا هامشاً يمكن الاستغناء عنه بهذا القدر أو ذاك. المتزمّتون يرون التغيرات المعاصرة كفراً، والمعتدلون منهم لا يجدون غضاضة في الأخذ بما يتاسب (الموروث الإسلامي)، ولا يختلف في ذلك يميني أو يساري يعتمد الموروث الإسلامي نقطة إنطلاقه[1].

عندما أشرنا إلى قيام المصريين القدماء بإعادة إنتاج تراثهم الروحي، لم ننسَ اللحظة التاريخية التي قامت فيها مثل هذه الإعادات. والشيء نفسه فعلناه مع (المسألة اليهودية) في تاريخ المنطقة القديم.

إذنْ لكل آلية من الآليات شروط لحركتها وفعاليتها والأنساق التي تتحرك فيها، ولذا يطلق عليها اللغويون (الآلية) وهو تعبير رغم ـ اعتراض البعض ـ دقيق لأنه يبني حركة جزء على جزء في العمل والامتداد. واختار البعض (الأوالية) التي تقترب من الجذور الأولى للفاعلية لكنها تبتعد عن عملية التسيير جزءاً بعد جزء، أي ما يمكن أن نسميه (الحراك) تلك اللفظة التي تشمل كلاً من الآلية والأوالية بالمعنى الذي قصدناه، ونتائجها. أي البحث عن الجذور الأولى للفاعلية وحركتها الذاتية المتواصلة والممتدة في التاريخ[2]. وهو المصطلح الذي سيطر على معظم صفحات هذا الكتاب، لكشف ظاهرة إعادة إنتاج الثقافات في منطقتنا الجغرافية في لحظة تاريخية بعينها، وإنتاج ثقافة جديدة في لحظة تاريخية مغايرة الشروط.

---

(١) لمزيد من الغنى التفصيلي، راجع الكتاب القيم للدكتور نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٢.

(٢) يمكن تعريف الحراك تعريفاً لغوياً باعتباره الحركة الآنية ضمن الحركة الزمنية. أي ارتباط الحركة بشرطي الماضي والحاضر وامتدادهما في المستقبل. وتعبير الحراك أكثر جدلية من تعبير «الحركة» ذات الأبعاد السكونية.

المراجع

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ العهد القديم.

٣ ـ العهد الجديد.

٤ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، بيروت، دار العودة، ١٩٨٨.

٥ ـ ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ت).

٦ ـ أبو القاسم الفردوسي: الشاهنامة ـ ملحمة الفرس الكبرى، ترجمة سليم مالطي، بيروت، دار العلم للملايين. ط٤، ١٩٨٦.

٧ ـ أحمد شلبي: مقارنة الأديان، اليهودية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٧٨.

٨ ـ أحمد صادق سعد: في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج. نشأة التكوين المصري وتطوره. بيروت، دار الحداثة. ١٩٨١.

٩ ـ أحمد صادق سعد: دراسات في المفاهيم الإقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين، بيروت/ القاهرة، دار الفارابي/ الثقافة الجديدة، ١٩٨٨.

١٠ ـ ارمان كونيليه: مدخل إلى السوسيولوجيا. ترجمة نبيه صقر: بيروت/ باريس. منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٨.

١١ ـ ألبير نصري نادر: مقدمة كتاب دراسات تاريخية عن أصل العرب، تأليف محمد معروف الدواليبي. مجلة هنا لندن، كانون الثاني ١٩٧٤.

١٢ ـ الصادق النيهوم: «الفقهاء ضد الأنبياء»، لندن، مجلة الناقد، عدد ٥٢/ ١٩٩٣.

١٣ ـ الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب): القاموس المحيط، مصر، مصطفى الحلبي، ط٢، ١٩٥٢.

١٤ ـ إيدرس بل: مصر من الإسكندر الأكبر حتى الفتح العربي، نقل وترجمة د. عبد اللطيف أحمد علي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٨.

١٥ ـ المسعودي: مروج الذهب، بيروت، دار الأندلس، ط٤، ١٩٨٨.

١٦ ـ برستيد (هنري): فجر الضمير، ترجمة سليم حسن، الألف كتاب (١٠٨)، مكتبة مصر، ١٩٨٠.

١٧ ـ بو علي ياسين: «نقد تيزيني» في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠.

١٨ ـ تيزيني (طيب): مشروع رؤية جديدة للفكر العربي، جـ٢، الفكر العربي في بواكيره الأولى، دمشق، دار دمشق، ط١، ١٩٨٢.

١٩ - ثروت الأسيوطي: بنو إسرائيل، جـ١، المقدمة، طرابلس - ليبيا، الهيئة القومية للبحث العلمي، ١٩٨٥.
٢٠ - جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٩٣/١٧٣.
٢١ - جواد علي: تاريخ العرب في الإسلام، بغداد/ بيروت، مكتبة النهضة/ دار الحداثة، ط١، ١٩٨٣.
٢٢ - جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٧٦.
٢٣ - حسن حدة: الجذور اليهودية - تاريخ اليهود، دمشق، دار العربي للنشر، ١٩٩٢.
٢٤ - خليل عبد الكريم: قريش من القبيلة للدولة المركزية، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٣.
٢٥ - ديورانت (وول): قصة الحضارة، جزءان، ترجمة محمد بدران، القاهرة، الجامعة العربية، الإدارة الثقافية، ط٣، ١٩٦١.
٢٦ - راشد فرحان: الأديان المعاصرة، ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية، ط٢، ١٩٨٥.
٢٧ - رضوان السيد: «بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق» في كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠.
٢٨ - زياد منى: «عودة التاريخ المخطوف، توراة إسرائيل في جزيرة العرب». لندن/ قبرص، مجلة الناقد، ١٩٩٣/٥٩.
٢٩ - ساكز (هاري): عظمة بابل، ترجمة د. عامر سليمان، الموصل، العراق، ١٩٧٩.
٣٠ - سمير أمين: «موقع العرب والمسلمين في النظام الخراجي العالمي». مجلة المستقبل العربي، ١٩٩١/٨.
٣١ - سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٩.
٣٢ - سيد القمني: الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٠.
٣٣ - سيد القمني: الأسطورة والتراث، القاهرة، دار سينا، ١٩٩٢.
٣٤ - سيد القمني: «الرد اليسير على توراة عسير»، القاهرة، مجلة القاهرة، العدد ٢٧/يونيو ١٩٩٣.
٣٥ - سيد يس: «الشخصية العربية، النسق العام والأنساق الفرعية - ملاحظات أولية» مجلة المستقبل العربي، ١٩٧٨/٩.
٣٦ - سيرة بني هلال: الجزائر، موفم للنشر، ط١، ١٩٨٨، تقديم روزلين ليلي قريش.
٣٧ - شتراوس (كلود ليفي): العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية، ط٢، ١٩٨٨.
٣٨ - شفيق مقار: السحر في التوراة، لندن/ قبرص، رياض الريس للنشر، ١٩٩٠.
٣٩ - طه حسين: في الأدب الجاهلي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.
٤٠ - عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء/ بيروت، المركز الثقافي العربي، (د. ت).
٤١ - عبد الهادي عبد الرحمن: «حول تكوّن الدولة الإسلامية وطبيعتها». مجلة دراسات عربية، بيروت، دار الطليعة، عدد ١٩٨٩/١٠.
٤٢ - عبد الهادي عبد الرحمن: جذور القوة الإسلامية - قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.
٤٣ - عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني، الدار البيضاء/ بيروت، المركز

الثقافي العربي، ١٩٩٣.
٤٤ - عبد الهادي عبد الرحمن: «الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط والقطيعة الابستمولوجية». بيروت، مجلة دراسات عربية، العدد ٥ - ٦/ ١٩٩٢.
٤٥ - عبد الوهاب المسيري: موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، القاهرة، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٧٥.
٤٦ - علي أومليل: الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت، معهد الإنماء العربي، [رسالة دكتوراه عام ١٩٧٧].
٤٧ - علي فهمي خشيم: آلهة مصر العربية، المغرب/ ليبيا، دار الآفاق - دار الجماهيرية، ١٩٩٠.
٤٨ - علي فهمي خشيم: بحثاً عن فرعون العربي - دراسات أخرى، ليبيا/ تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.
٤٩ - فرويد (سيغموند): موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩.
٥٠ - فيليب حتي: العرب، تاريخ موجز، بيروت، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠.
٥١ - كمال الصليبي: التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٢، (د.ت).
٥٢ - لطفي عبد الوهاب يحيى: العرب في العصور القديمة، مدخل حضاري في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٧٩.
٥٣ - ليوا وبنهايم: بلاد ما بين النهرين، ترجمة سعدي فيضي، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢، ١٩٨٦.
٥٤ - ماركس، انجلز: الأعمال الكاملة، المجلد ٢٣، موسكو، دار التقدم.
٥٥ - محمد بيومي مهران: الحضارة المصرية القديمة، ط٤، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩.
٥٦ - محمد بيومي مهران: مصر، ط٤، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨.
٥٧ - محمد بيومي مهران: مصر والعالم الخارجي في عصر رمسيس الثالث، الإسكندرية، ١٩٦٩.
٥٨ - محمد بيومي مهران: دراسات تاريخية من القرآن، ج٤، بغداد/ بيروت، ١٩٨٨.
٥٩ - محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

٦٠ - محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرافات عند العرب، بيروت، دار الحداثة، ط٢، ١٩٨٠.
٦١ - محمد عزيز الحبابي: ورقات عن فلسفات إسلامية، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٨.
٦٢ - مصطفى العبادي: «تأملات حول التاريخ والمؤرخين»، الكويت، مجلة عالم الفكر، ٤، ٥، ٦/١٩٨٩.
٦٣ - مصطفى المهدوي: البيان بالقرآن، المغرب/ ليبيا، دار الآفاق، دار الجماهيرية، ١٩٩٠ (جزءان).
٦٤ - مصطفى محمود: التفسير العصري للقرآن، القاهرة، روز اليوسف، ١٩٧٥.
٦٥ - نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، القاهرة، دار سينا للنشر، ١٩٩٢.
٦٦ - نوبة مجاني: «عن الدور اليمني أثناء الفتوحات الإسلامية». صنعاء، مجلة الإكليل/٣٦.
٦٧ - هلموت رايش: كارل ماركس، نمط الإنتاج الآسيوي في فكر ماركس وانجلز، ترجمة بو علي ياسين.

اللاذقية ـ سوريا، دار الحوار، ١٩٨٨.
٦٨ ـ هورس (جوزيف): قيمة التاريخ، ترجمة بشير نصر، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ط٣، ١٩٨٦.
٦٩ ـ ولفنسون. ا.: تاريخ اللغات السامية، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠.
٧٠ ـ وهب بن منبه: كتاب التيجان في ملوك حمير، تقديم د. عبد العزيز المقالح، ط١، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، ١٣٤٧ هـ.

الدوريات

١ ـ مجلة دراسات عربية، بيروت، دار الطليعة، الأعداد: ٥، ١٩٩٢/٦، ١٩٨٩/١٠، ١٩٩٠/١٠.
٢ ـ مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عدد: ١٢٧/ يونيو ١٩٩٣.
٣ ـ عالم المعرفة: الكويت، سلسلة كتب، ١٧٣/ ١٩٩٣.
٤ ـ مجلة المستقبل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١/٨، ١٩٧٨/٩.
٥ ـ مجلة الوحدة الرباط/باريس، المجلس القومي للثقافة العربية، أعداد: ٣٣ ـ ٣٤/ ١٩٨٧، ١٩٨٧/٧.
٦ ـ مجلة الناقد: لندن/ قبرص، رياض الريس للنشر، أعداد ٥٢، ٥٤، ٥٩/ ١٩٩٣.
٧ ـ دراسات تاريخية، جامعة دمشق ـ سوريا، كانون الأول، ١٩٧٧.
٨ ـ مجلة العربي، الكويت، ١٩٩٠.
٩ ـ جريدة أخبار اليوم المصرية، عدد ١٩٩٣/٧/٣١.
١٠ ـ مجلة عالم الفكر، الكويت، أعداد ٤، ٥، ١٩٨٩/٦.
١١ ـ مجلة هنا لندن، كانون الثاني ١٩٧٤.
١٢ ـ مجلة الإكليل، صنعاء، عدد ٣٦.

المراجع الأجنبية

— Budge W.: *Egyptian Magic*. London/ New York. G.M.T. International Sales Corp. Bern. Ist. published in 1899. Reprinted in 1988.
— Cootes. R.T. and Snellgrove L.E.: *The Ancient World,* Harlow, England, Longamn, 15th. ed. 1988.
— David Donald: «Our irrelevant Story». Reprinted by *American Historical Association, Newsletter*. 1977.
— Durkheim: *Les Règles de la méthode sociologique*. ed.1984.
— Gardet (Louis): *Les Hommes de L'ISLAM,* Approche de mentalités. Bruxelle, ed. Complexe. 1984.
— Gardiner. A.H.*: *Journal of Egyptian Archeology (JEA)*. London, N° 10, 1929, p.88.
— Gardiner. A.H.*: *JEA.*, 44, 1958, pp.12 - 22.

(*) هذان المرجعان مأخوذان من استعارتين أخذهما محمد بيومي مهران من غاردينر. راجع كتاب مهران الحضارة المصرية، مرجع مذكور.

— Hours. J.: *Valeur de L'Histoire*. Paris. Press Universitaire de France. 1972.
— Kenyon.K.: *Archeology in the Holy Lands*. New York. Frederik Praeger, 1960.
— Maurice Bucaille: *La Bible, Le Coran et la science*. Alger, SNED. 1976.
— Nathan.A.(**): *The Book of Jewish Knowledge*.
— Petrie. W.F.: *A History of Egypt*. part III, London, 1927.
— Ringgren. H -Ã.V. Ström: *Les Religions du monde*. Paris, Payot, imprimé de nouveaux en Suisse, 1980.
— Roland Barthes: «Myth Today», in *Mythologies*. London- Glasgow. ed. Paladin Graften Books, Translated from French by Amette Lavers, 1973, Last. ed. 1988. pp. 105- 159.
— Sanders N.K.: *The Sea People*, London, 1978.
— Sokolow: *History of Zionism*. London, vol I. pp.189.
— *Woodrow Wilson Papers:* ed. E. Arthrur, Princeton N.J., 1966 IV.

(**) من استقطاعة له أخذها شفيق مقار في كتابه السحر في التوراة، مرجع مذكور.

الفهرس

المؤلف

كتب:

١ ـ جذور القوة الإسلامية ـ قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.
٢ ـ سلطة النص ـ قراءات في توظيف النص الديني، بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
٣ ـ التاريخ والأسطورة: الحراك الثقافي في المنطقة (العربية) قديماً. بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٤.
٤ ـ الإبر الصينية، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٨٨.

كتب مترجمة:

١ ـ العنف والإنسان، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠.
٢ ـ سيكولوجية الانفصال ـ دراسة نقدية لأثر الفراق على الأطفال، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١.
٣ ـ تاريخ الجماعات السرية، الرباط، دار تانيت، ١٩٩٣.
٤ ـ سحر الرمز ـ مختارات في الرمز والأسطورة، اللاذقية، دار الحوار، ١٩٩٤.
٥ ـ السحر في مصر القديمة، تحت الطبع، الرباط، دار تانيت.

روايات:

١ ـ البوابة.
٢ ـ الزمن المر.
٣ ـ المخالب والفريسة.

الروايات الثلاث صدرت في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب في ١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٩٠ على التوالي.

٤ ـ لعبة الرجال الذين قالوا نعم، مصر، دار عروة، ١٩٩٢.
٥ ـ صندوق الاعتراف، مصر، دار عروة، (تحت الطبع).

مسرحيات:

١ ـ البدروم.
٢ ـ لعبة الدكتاتور.
٣ ـ زغلول البهلول.
٤ ـ المحاكمة.

المسرحيات الأربع لم تنشر بعد.

دراسات:

صدر للمؤلف عديد من الأبحاث والدراسات والمقالات والقصص القصيرة في الجرائد والدوريات العربية المختلفة في مصر وبيروت وسوريا والكويت والجزائر وليبيا ولندن وتونس.



صادر عن دار الطليعة

العقل في الإسلام: بحث فلسفي في
حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الديني
د. خليل أحمد خليل

في شرعية الاختلاف
د. علي أومليل

مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر
د. كمال عبد اللطيف

التراث بين السلطان والتاريخ
د. عزيز العظمة

الحداثة والتراث: الحداثة بوصفها إعادة تأسيس جديد للتراث
عبد المجيد بوقربة

الدولة القطرية والنظرية القومية العربية
جورج طرابيشي

جدل التنوير: نهضة المشرق قبل ألف عام
د. هيثم مناع

دكتاتورية التخلف العربي
مقدمة في تأصيل سوسيولوجيا المعرفة
د. غالي شكري

سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا
د. محمد حافظ دياب

في المسألة القومية والديمقراطية
ياسين الحافظ

علامات الزمن
تساؤلات واعتراضات للزمن العربي الراهن
ابراهيم العريس

ثلاثة لبنانيين في القاهرة
شبلي الشميل، فرح أنطوان، رفيق جبور
د. رفعت السعيد

١٥٠٠/٩٤/١١٧٦

التاريخ والأسطورة

□ في اللاوعي التاريخي، تكتمل حركة القبائل الصحراوية في الزمان، وتعبر أصدق تعبير عن حالة «السيولة الثقافية» داخل المثلث الصحراوي الهائل الاتساع الممتد من صحراء العراق وشمال شبه الجزيرة إلى الشام.. نزولاً حتى وادي النيل. وينزرع قلبُ هذا المثلث في فلسطين كمَعْبر أساسي ما بين الشرق والغرب، وما بين الشمال والجنوب، مما يُشكل ـ بطبيعة الحال ـ مضخّة يأتيها «الدم الثقافي» من كل حدب وصوب، عبر ظاهرة «الحمل التاريخي» الذي عاد ونقل المركز من فلسطين إلى مكة في الحجاز... وهذا الانتقال إنما هو تعبير عن حالة انتقال ذهني لقلب الحراك التاريخي الكامن، وإعادة بعثه من جديد بصيغة جديدة، ضمن الشروط التي وجد «التراث» نفسه فيها، والمكان الذي انتقل إليه، والزمان الذي تبناه، والبشر الذين تابعوه وصاغوه وتمركزوا به.

□ على هذه الأرضية يتحرك هذا الكتاب، فيتعرّض بالجدل والنقد، وأحياناً بالنقض والدحض، لكل مناهج كتابة التاريخ، سواء أكانت دينية أم لغوية أم نزوحية أم سياسية أم أيديولوجية أم اقتصادية... وهو يبني في كل صفحة من صفحاته بناءآت تصورية مغايرة، من دون أن ينسى الأنساق التي تتحرك فيها مثل هذه التجارب وتتحول، فيطرح ما يهدم السائد في اللاوعي التاريخي لدى الكتّاب والمؤرخين والعامة، هادفاً إلى اكتشاف، أو بالأحرى بناء «القانون» العام الذي يحكُم الحراك الثقافي في علاقته بتحولات «الذات» الروحية والدينية واللغوية. لذلك، فهو يقترب من فلسفة التاريخ أكثر من الوقائع الحاصلة في حد ذاتها، لأنه يقرأ ما خلف تلك الوقائع، ويحاول الربط فيما بينها ليرى ما قد تتمخض عنه من نتائج ترجيحية في معظمها، ككل النتائج العلمية النسبية التي إنما تقدم أقربها إلى التاريخ الفعلي للبشر الذين عاشوا الوقائع والنصوص والأمكنة...

الناشر

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت